Colección Avance



39

EDICIONES DE LA BIBLIOTECA

DISERTACIONES LATINAS DE KANT

TRADUCIDAS AL CASTELLANO POR

JUAN DAVID GARCIA BACCA

UNIVERSIDAD CENTRAL DE VENEZUELA

DE

MUNDI SENSIBILIS

ATQUE

INTELLIGIBILIS

FORMA ET PRINCIPIIS.

DISSERTATIO PRO LOCO

PROFESSIONIS LOG. ET METAPH. ORDINARIAE RITE SIBI VINDICANDO,

QUAM

EXIGENTIBUS STATUTIS ACADEMICIS

PUBLICE TUEBITUR

IMMANUEL KANT.

RESPONDENTIS MUNERE FUNGETUR

MARCUS HERTZ,

BEROLINENSIS, GENTE IUDAEUS, MEDICINAE ET PHILOSOPHIAE CULTOR

CONTRA OPPONENTES

GEORGIUM WILHELMUM SCHREIBER,

REG. BOR. ART. STUD.

IOHANNEM AUGUSTUM STEIN,

REG. BOR. I. U. C.

ET

GEORGIUM DANIELEM SCHROETER,

ELBING. S. S. THEOL. C.

IN AUDITORIO MAXIMO

HORIS MATUTINIS ET POMERIDIANIS CONSUETIS

D. XXI. AUG. A. MDCCLXX.

FORMA Y PRINCIPIOS DEL MUNDO SENSIBLE E INTELIGIBLE

Carátula: LAURA TRIVELLA

NOTAS

1) El texto latino *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (1770), base de esta traducción, es el fijado por la Real Academia de Berlín, en *Kant's Werke*, Band II, 1912; pp. 387-419.

2) El texto latino *Principiorum primorum metaphysicae "Nova Dilucidatio"* (1755), base de esta traducción, es el fijado por la Real Academia de Berlín, en *Kant's Werke*, Band I, 1910, pp. 387-416.

La Comisión encargada de la edición de las obras de Kant por la Real Academia estuvo presidida por Wilhelm Dilthey.

3) Traductor: Juan David García Bacca.

U.C.V.

NOTAS

A la obra *Forma y principios del mundo sensible e inteligible.*

I. 1) Notas de Erich Adickes (E.A.), editor de esta obra. (Se hallan en las páginas 511-514, de la edición y volumen citados). (Se toman aquí las más importantes).

"Introducción

"Después de larga enfermedad murió el 15 de marzo de 1770 el profesor ordinario de Matemática de la universidad de Königsberg, el predicador de la corte suprema: Langhansen. Mediante un cambio de plazas, propuesto por el mismo Kant, se le encomendó, por orden del Gabinete, del 31 de marzo de 1770, la cátedra de profesor ordinario de Lógica y Metafísica (K.W. *ed. cit.* X 86-96). Ya el 15 de diciembre de 1769 contaba Kant con una *vacance* (X-79) tal vez próxima; tenía ya sin duda ante la vista la muerte de Langhansen.

"Es, no obstante, improbable el que ya estuviera elaborando su Disertación cuya defensa pública tenía que hacer, según lo prescrito, al entrar en su nuevo puesto.

"Justamente en los años 1769-1770, como consta por los manuscritos póstumos, sus pensamientos estaban aún en fase de gran fluidez; lo más probable es que haya elaborado la disertación lo más pronto en los meses de abril-agosto de 1770.

Se imprimió en Königsberg y la remitió al exterior el librero Kanter un poco tarde y en pequeño número sin anunciarla en el catálogo de venta. (X, 118)... (E.A.)".

I.2) Correcciones al texto latino, propuestas por el traductor (J.D.G.B.), atendiendo al sentido y próximas gramaticalmente:

pp. 391; en vez de *quantum,* totum (+13)
pp. 393; en vez de *sensitivae,* sensitive (— 9)
pp. 395; en vez de *obvii,* obvie (— 13)
pp. 396; en vez de *dispicimus,* inspicimus (e.f.)
pp. 397; en vez de *limitando,* imitando (+15)
pp. 399; en vez de *interiacet,* inter iacet (+9)
pp. 419; en vez de *et,* ut (+11)

SECCION PRIMERA

DE LA NOCION DE MUNDO EN GENERAL

§ 1

A la manera como en el compuesto sustancial el análisis no se termina sino en una parte que ya no es Todo, esto es: en algo *simple;* parecidamente la síntesis no se termina sino en un Todo que ya no es parte, esto es: en *Mundo.*

En la exposición del concepto a estudiar, además de las notas que pertenecen al conocimiento distinto del objeto, atendí algún tanto a la *génesis doble* del mismo, por virtud de la naturaleza de la mente, lo cual, por poder servir, para ejemplo del método para comprender más perfectamente lo metafísico, me parece no poco digno de recomendación.

Porque una cosa es, dadas las partes, concebir la *composición* del Todo, mediante una noción abstracta del entendimiento; y otra, *tratar*

tal *noción* general, cual si fuera un problema de la razón, mediante la facultad sensitiva de conocer, esto es: representársela en concreto en un intuito distinto. Lo primero se hace mediante el concepto de *composición* en general, en cuanto se contienen bajo él muchas cosas (en sus respectos mutuos), y, por tanto, mediante ideas del entendimiento y universales; lo otro se apoya en *condiciones* del tiempo, en cuanto, añadiendo sucesivamente partes a partes, el concepto de "compuesto" resulta posible genéticamente, esto es: mediante *síntesis*, y pertenece a las leyes del *intuito*. Parecidamente, dado el compuesto sustancial, se llega fácilmente a la idea de simples, descartando en toda su generalidad la noción intelectual de *composición;* pues lo que queda, al descartar toda unión, son *los simples*. Empero, según las leyes del conocimiento intuitivo, no se llega a eso, es decir: no se elimina toda composición, sino retrocediendo del Todo dado a *tantas partes cuantas sean posibles*, esto es: mediante análisis,* que, a su vez, se basa en la condición de

* A las palabras análisis y síntesis suele darse doble significado, a saber: la síntesis es o *cualitativa*, progreso en la serie de *subordinados* según razón a lo razonado; o *cuantitativa*, progreso en la serie de los coordinados, partiendo de la parte dada, y mediante sus complementos, al Todo. Parecidamente, análisis, tomado en el primer sentido, es un regreso de *lo racionalizado a la razón*. Mas en el segundo significado es *regreso del todo a sus partes posibles*, a saber: mediatas, esto es: partes de partes. Así que no es división, sino *subdivisión* del compuesto dado. Aquí tomamos análisis y síntesis en el segundo significado solamente.

tiempo. Mas porque para *compuesto* se requiere *multitud* de partes, empero para *Todo* se requiere omnitud, ni análisis ni síntesis serán completos —y, por esto, ni por el primero surgirá el concepto de *simple*, ni por la segunda el concepto de *Todo*— a no ser que ambos puedan terminarse en un tiempo finito y señalable.

Empero porque en un *continuo delimitado* el *regreso* desde el Todo a las partes dables, mas en un continuo *infinito* el *progreso* desde las partes al Todo dado *carece* de *término*, y por esto es imposible, por una parte, que el análisis, y, por otra, que la síntesis sean completos, no es posible concebir, en el primer caso, al Todo según las leyes de la intuición en cuanto a *composición*, y, en el segundo, concebir completamente al compuesto en cuanto *totalidad*.

De donde claramente resulta el que por ser para el vulgo iguales las significaciones de *irrepresentable* e *imposible*, tanto el concepto de *continuo* como el de *infinito* sean rechazados por muchísimos, porque lo que sea irrepresentable *según las leyes del conocimiento intuitivo* es sencillamente imposible.*

* Los que rechazan el infinito matemático actual, no se toman un trabajo demasiado pesado, pues fingen una definición tal de infinito de que puedan sacar alguna contradicción. Para ellos *infinito* es *cuánto que sea imposible hacerse mayor;* y el infinito matemático es una multitud (de unidad doble) otra mayor que la cual es imposible. Pero porque aquí en lugar de *infinito* ponen *lo máximo*, mas una multitud máxima es imposible, concluyen fácilmen-

Mas aunque no defienda la causa de tales nociones, rechazadas por no pocas escuelas, sin embargo es sumamente importante advertir que caen en gravísimo error los que de tan mala manera de argumentar se sirven. Porque todo lo que *repugna* a las leyes del entendimiento y razón, es, sin duda, imposible. Mas no es así respecto de lo que, por ser objeto de la razón pura, no esté simplemente *no sujeto* a las leyes del conocimiento intuitivo. Porque esta disensión entre la facultad *sensitiva* e *intelectual* (cuya índole expondré pronto) no indica sino que las ideas que la *mente tiene recibidas del entendimiento en forma de ideas abstractas no puede muchas veces realizarlas en un concreto y transformarlas en intuición.*

---

te contra un infinito que ellos mismos se han fingido.

O bien llaman multitud infinita *número infinito*, y sostienen que es un absurdo, lo que está ciertamente patente, pero con lo cual no se hace sino luchar con sombras de ingenio.

Empero si concibieran el infinito matemático o cuantitativo que, referido a la unidad cual medida, es *multitud mayor que todo número;* si, sobre todo, notaran que *mensurabilidad* denota aquí tan sólo mera relación respecto al módulo del entendimiento humano, por la cual solamente añadiendo de manera sucesiva unidad a unidad, puede llegar al *concepto definido de multitud;* y, realizando tal progreso en tiempo finito llegan a ese *completo* que se llama número, hubieran suficientemente visto que lo que no consuena con cierta ley de un determinado sujeto no por ello excede a toda intelección, ya que pudiera darse un entendimiento que viera distintamente —con un golpe de vista, y sin aplicación sucesiva de la medida— una multitud, aunque tal entendimiento no sea, ciertamente, el humano.

Empero a esta impotencia *subjetiva* se la confunde casi siempre con repugnancia *objetiva*, y engaña fácilmente a los incautos, tomando los límites que circunscriben a la mente humana por los que contienen a la esencia misma de las cosas.

Por lo demás, que en los compuestos sustanciales, dados por el testimonio de los sentidos o de cualquier otra manera se den tanto simples como mundo, es fácil de ver patentemente con un argumento tomado de razones del entendimiento: en la definición nuestra mostré y señalé causas contenidas en la índole del sujeto, a fin de que la noción de mundo no parezca meramente arbitraria y, como se hace en matemáticas, se la haya inventado únicamente para deducir consecuencias. Porque la mente, puesta tanto a resolver como a componer el concepto de compuesto, exige y presupone términos en los que descanse tanto *a priori* como *a posteriori*.

§ 2

En la definición de mundo se ha de atender a los siguientes componentes:

I. *Materia* (en sentido transcendental), esto es: atender a las *partes*, que aquí se supone son *sustancias*. Podríamos prescindir enteramente de la conveniencia de nuestra definición con el signi-

ficado común de la palabra, ya que no se trata sino del planteamiento de un problema surgido según las leyes de la razón, a saber: si muchas sustancias pueden componerse en uno, y con qué condiciones básicas para que tal uno no sea ya parte de otro.

Y nos acude aquí sin más la palabra "Mundo", con la fuerza corriente del uso vulgar. Porque nadie atribuirá al *mundo*, cual partes suyas, los *accidentes*. Por lo cual *estatuí* que fueran como *determinaciones*. De aquí que el mundo, así llamado, *egoístico*, —que se resume en una sustancia simple con sus accidentes—, llámase —de manera poco apropiada— mundo, a no ser imaginario. Por la misma causa no se puede atribuir a un Todo mundano, cual parte suya, la serie de lo sucesivo (a saber: la de los estados); ya que las modificaciones *no* son *partes* del sujeto, sino *razonados*.

Finalmente, no traje aquí a colación, respecto de la naturaleza de las sustancias que constituyen el mundo, lo de si son *contingentes* o *necesarias;* ni escondo arbitrariamente tal determinación en la definición para, más tarde, sacarla a luz mediante alguna razón especiosa y argucia, sino que más adelante se declarará que la contingencia puede concluirse sobradamente de las condiciones aquí puestas.

II. *Forma*, que consiste en la *coordinación* de las sustancias, no en su subordinación.

Coordenadas, se relacionan mutuamente como complemento y Todo; *subordinadas*, cual

causado y causa, o generalmente, como principio y principiado. La primera relación es recíproca y *homónima*, de modo que cualquier correlato mira a otro como determinante y a la vez determinado; la posterior es *heterónima*, o sea: de una parte la relación es de dependencia; de la otra, de causalidad. Esta coordinación ha de concebirse como *real;* y objetiva; no, como ideal y basada en el mero arbitrio del sujeto; que, de ser así, sumando arbitrariamente una multitud cualquiera, fabricarías un Todo. Por sólo, pues, abarcar muchas cosas no haces, en modo alguno, un *todo de representación;* y menos, por tanto, una representación de Todo. Por lo cual, si se dieran algunos Todos de sustancias, mas no unidas por vínculo alguno entre sí, ese conjunto de ellas por el que la mente reduce una multitud a unidad ideal no diría gran cosa más que "pluralidad de mundos comprehendidos por un pensamiento".

Empero al nexo constitutivo de la forma *esencial* de Mundo se lo considera como principio de *influjo posible* entre las sustancias que constituyen Mundo, pues los influjos actuales no pertenecen a la esencia, sino al estado; y las fuerzas mismas transitivas —las causas de influjo— suponen algún principio por el que resulte posible el estado en que muchos, por lo demás independientes sustancialmente, se refieran mutuamente como razonados. Si de tal principio te apartas, no se podrá suponer, como posible, una fuerza transitiva en el mundo. Y por ser esta *forma, esencial* a mundo, es *inmutable*, y no expuesta a ninguna vicisitud. Y esto, primeramente, por *razón lógica*,

porque cualquier clase de mutación presupone la identidad del sujeto, mientras se suceden entre sí las determinaciones. De aquí que Mundo, permaneciendo el mismo a través de todos sus sucesivos estados, defienda esa forma fundamental, porque para la identidad de un todo no basta la identidad de las partes, sino se requiere identidad de la composición característica.

Todavía muchísimo más se sigue esto por una *razón real:* Porque la naturaleza de Mundo, que es principio primero interno de cualesquiera determinaciones variables pertenecientes a su estado, por no poder ser ella opuesta a sí misma, resulta ser naturalmente —esto es: de por sí misma— inmutable; y por tanto se da en cualquier Mundo una cierta forma —apropiada a su naturaleza— constante, invariable, cual principio perenne de cualquier forma contingente y transitoria que pertenezca al estado de Mundo.

Quienes tienen por superflua esta disquisición, se pierden los conceptos de espacio y tiempo, en cuanto condiciones dadas ya y primitivas de suyo, con cuyo auxilio, sin ningún otro principio, no solamente es posible, sino aun necesario, el que muchas cosas actuales se comporten cual compartes y constituyan un Todo.

Mas pronto enseñaré que tales nociones no son *racionales* ni *ideas* objetivas de algún nexo, sino *fenómenos*, testimonio seguramente de haber un principio común de nexo universal, —aunque no lo expongan.

III. *Universitas*, que es omnitud *absoluta* de las compartes. Porque, en relación a un compuesto *dado*, aunque sea todavía parte de otra cosa, sin embargo, hay siempre una cierta omnitud *comparativa*, a saber: la de las partes pertenecientes a tal Todo. Mas aquí todo lo que se da mutuamente como compartes respecto de cualquier Todo, se lo concibe cual conjuntamente puesto. Aunque esta *totalidad* absoluta parezca presentar el aspecto de concepto cotidiano, y casi obvio —sobre todo cuando se lo enuncia negativamente, como se hace con la definición— sin embargo, ponderada más justamente, parece clavar en cruz al filósofo.

Porque, sucediéndose *eternamente* los estados del mismo, difícilmente puede concebirse cómo una serie, jamás cerrable, y que comprenda absolutamente todas las vicisitudes, pueda dar por resultado un Todo, ya que por su infinidad es necesario que carezca de *término*; y, por tanto, no se dé una serie de sucesos que no sea ya parte de otra, de modo que por esta misma causa parece quedar enteramente desterrada una completud omnímoda, o sea: una *totalidad absoluta*. Porque, aunque la noción de parte pueda tomarse universalmente, y todas las cosas bajo tal noción contenidas, consideradas cual puestas en la misma serie, constituyan algo uno, sin embargo parece requerirse el que a todas ellas haya que *tomarlas a la una* mediante el concepto de *Todo*, —lo que en tal caso es imposible. Porque no siguiendo algo a toda la serie, al poner la serie de lo sucesivo, no

hay ya algo a lo que nada siga sino lo último; así que habrá en la eternidad un último, lo que es absurdo.

La dificultad apremiante en el caso de la totalidad de un infinito sucesivo, tal vez se creería no hallarse en el *infinito simultáneo*, precisamente porque *simultaneidad* parece declarar expresamente conjunción de *todos en el mismo tiempo.*

Mas si se admite el infinito simultáneo hay que conceder también la totalidad del infinito sucesivo; y, negada ésta, destrúyese la otra. Porque el infinito simultáneo ofrece a la eternidad materia inagotable para proceder sucesivamente al infinito a través de innumerables partes suyas, —serie que, perfecta en acto de todas maneras, se hallaría en el infinito simultáneo, y por esto, una serie que, por adición sucesiva no pueda agotarse, resultaría, no obstante, dable como *toda.*

Quien de esta espinosa cuestión quiera escabullirse note: que, por fundarse tanto la coordinación sucesiva como la simultánea de muchos sobre conceptos de tiempo, no pertenecen al concepto *intelectual* de Todo, sino solamente a las condiciones de la *intuición sensible;* y, por esto, aunque no sean sensitivamente conceptibles, sin embargo no cesan de ser intelectuales. Para este concepto basta con que se dé el que todas las cosas estén coordinadas de una manera cualquiera y que a todas se las conciba como pertenecientes a uno.

SECCION SEGUNDA

DE LA DIFERENCIA ENTRE SENSIBLE E INTELIGIBLE, EN GENERAL

§ 3

Sensibilidad es *receptibilidad* de un sujeto, por la cual le es posible el que su estado representativo sea afectado de alguna manera por la presencia de algún objeto.

Inteligencia (racionalidad) es *facultad* de un sujeto por la cual puede representar lo que, por su calidad, no puede entrar en sus sentidos. El objeto de la sensibilidad es lo sensible; mas el objeto que contenga solamente lo que se haya de conocer por la inteligencia, es lo inteligible. A lo primero se llamaba antes en las escuelas *fenómeno;* a lo segundo, *nóumeno.* El conocimiento, en cuanto sujeto a las leyes de la sensibilidad, es sensitivo; el sujeto a las leyes de la inteligencia, es *intelectual,* o sea: racional.

§ 4

Dependiendo, pues, todo lo que haya de sensitivo en cualquier conocimiento de la especial índole del sujeto —en cuanto que es capaz de una u otra modificación por la presencia del objeto, capacidad variable que, en diversos sujetos, puede ser diversa, mas cuando un conocimiento esté exento de tal condición subjetiva no se refiere sino al objeto— es patente que lo sensitivamente conocido es representación de las cosas como *aparecen;* mas lo intelectualmente conocido, lo es de ellos *tal cual son.* Mas en la representación del sentido hay, primero, algo que llamarías *materia,* a saber: *sensación;* además, algo que podría denominarse *forma,* a saber: la *especie* de lo sensible que delata la manera cómo las variadas cosas que afectan a los sentidos son coordinadas por una cierta ley natural del ánima.

Pues bien: a la manera como la sensación, que constituye la *materia* de la representación sensitiva, es argumento, por cierto, de la presencia de algo sensible, aunque, en cuanto a la calidad dependa de la naturaleza del sujeto, en cuanto modificable por tal objeto, así también la forma de esa representación da testimonio de la *forma* de un cierto respecto o relación de los sentientes; mas propiamente no es silueta o esquema alguno del objeto, sino una cierta ley ínsita en la mente por la que coordina para sí misma lo sentido, con ocasión de la presencia del objeto. Porque los objetos no hieren los sentidos por su forma o especie; así que, para que las variedades en los objetos que afectan al sentido se unifiquen en un cierto Todo, hace falta un principio interno de la mente por el que tales variedades adquieran *especie,* según leyes estables e innatas.

§ 5

Así que al conocimiento sensitivo pertenecen tanto la materia, que es la sensación —y por la cual los conocimientos se llaman *sensibles*—, como la forma por la cual —aun cuando se halle sin ninguna sensación— las representaciones se denominan *sensitivas.*

Respecto de la otra parte: lo *intelectual,* hay que notar ante todo y bien que el uso del intelecto o facultad del alma superior es doble: por el primero *se le dan* los conceptos mismos de las cosas o de las relaciones; tal es el *uso real.* Por el posterior, empero, los conceptos dados, sea como fuere, *se subordinan* solamente entre sí, a saber: los inferiores a los superiores (por las notas comunes) y se correlacionan unos con otros según el principio de contradicción.

Tal *uso* llámase *lógico.* Tal uso lógico del intelecto es común a todas las ciencias; mas no lo es el real. Porque un conocimiento, dado sea de la manera que fuere, se lo considera o bien como contenido bajo una nota común a muchos o como opuesto a otro, y esto inmediata y próximamente, como sucede en los *juicios* para un conocimiento distinto, o mediatamente como en los *raciocinios* para un conocimiento adecuado.

Dados, pues, conocimientos sensitivos, se los subordina sensitivamente —por medio del uso lógico del intelecto— a otros sensitivos, cual a conceptos más comunes; y los fenómenos, a leyes más generales de fenómenos.

Empero es máximamente importante aquí haber notado que se han de tener por sensitivos los conocimientos siempre que se los trate con el uso lógico del intelecto, porque se llaman sensitivos por su *génesis;* mas no por su *referencia* a identidad u oposición. De aquí que no sean en nada menos sensibles las leyes empíricas generalísimas; y que las formas sensitivas que se hallan en geometría, los principios (relaciones determinadas dentro de un espacio), —aun cuando el intelecto verse sobre ellos, argumentando a partir de lo sensiblemente dado (mediante intuito puro) según las leyes lógicas— no se salgan, a pesar de todo, de la clase de lo sensible.

Empero en lo sensible y fenómeno lo que antecede al uso lógico del intelecto se llama *apariencias;* mas el conocimiento reflexivo que proviene de la comparación intelectual de muchas apariencias se denomina *experiencia.* Así que no hay camino desde apariencia a experiencia sino mediante la reflexión según el uso lógico del intelecto. Los conceptos comunes de la experiencia se denominan *empíricos;* y los objetos, *fenómenos;* mas las leyes, tanto de la experiencia como en general de todo conocimiento sensitivo, se llaman leyes de fenómenos. Así que los conceptos empíricos no se hacen, por sólo llevarlos a mayor

universalidad, intelectuales en *sentido real,* y no se salen de la especie de conocimiento sensitivo; sino que, por mucho que asciendan en abstracción, permanecen indefinidamente sensitivos.

§ 6

En cuanto a lo atinente a lo estrictamente intelectual, donde el *uso* del *intelecto* es *real,* tales conceptos: tanto los de objetos como los de relaciones son dados por la naturaleza misma del intelecto, no se los abstrae por uso alguno de los sentidos, ni contienen forma alguna de conocimiento sensitivo, propiamente tal. Mas es necesario aquí notar la máxima ambigüedad de la palabra *abstracto.* A fin de que no manche nuestra disquisición sobre lo intelectual, creo débesela limpiar antes cuidadosamente. A saber: habría de decirse propiamente "*abstraer de algo*"; no, *abstraer algo.* Lo primero indica que en cierto concepto no atentamos contra otras cosas que de una manera u otra tengan nexo con él; lo segundo indica que no existe sino en un concreto, y así no existe si no se lo separa de lo unido en él. De aquí que un concepto intelectual *abstrae de* todo lo sensible; mas *no es abstraído de* lo sensible; y tal vez más correctamente se lo llamaría *abstrayente* que *abstracto.* Por lo cual es más aconsejable llamar *ideas puras* a los conceptos intelectuales; mas a los conceptos que están dados tan sólo empíricamente, denominarlos *abstractos.*

§ 7

Por lo cual se ve que se expone malamente lo de sensitivo por lo de conocido *confusamente;* mas lo intelectual, por aquello cuyo conocimiento sea *distinto;* porque tales diferencias son puramente lógicas y sencillamente *no tocan lo dado* que hace de base a toda comparación lógica: que lo sensitivo puede ser grandemente distinto; y lo intelectual, máximamente confuso.

Notamos primeramente en ese prototipo de conocimiento sensitivo que es la *geometría;* y después, en el órgano de todo lo intelectual que es la *metafísica,* cuánto se trabaje en ésta para disipar las nieblas de confusión que ofuscan al intelecto común; aunque está patente que no siempre el resultado sea aquí tan feliz como en el primer caso.

No obstante cada uno de estos conocimientos defiende el signo distintivo de su propio origen; que los primeros, por muy distintos que sean, llámanse por su origen sensitivos; los posteriores, aun confusos, permanecen intelectuales, cuales son, vgr., los conceptos *morales,* que no son conocidos por experiencia, sino por el mismo intelecto puro.

Mas temo que el ilustre Wolff, por haber hecho puramente lógica la diferencia entre lo sensitivo y lo intelectivo —instituida por la antigüedad para hablar de la *índole* de *fenómenos* y *nóumenos*— no la haya abolido, con gran detrimento de la filosofía, y haya desviado los ánimos

de tal indagación hacia casi siempre minucias lógicas.

§ 8

Metafísica es *filosofía* primaria que contiene los *principios* del uso del *intelecto puro.* Mas es ciencia *propedéutica* para quien enseñe la diferencia entre conocimiento sensitivo e intelectual; de lo cual exhibimos un espécimen en esta nuestra disertación.

Por no hallarse, pues, en metafísica principios empíricos, obviamente no hay que buscar sus conceptos en los sentidos, sino en la naturaleza misma del intelecto puro; no como conceptos *connatos,* sino abstraídos de las leyes ínsitas en la mente (atendiendo a sus acciones con ocasión de la experiencia); por tanto, *adquiridos.* De este género son posibilidad, existencia, necesidad, sustancia, causa, etc., con sus opuestos o correlatos; que, no entrando jamás cual partes en representación alguna sensible, no hay manera de abstraerlos de ella.

§ 9

El fin de lo intelectual es, sobre todo, doble: el primero el *elénctico,* por el cual lo intelectual aprovecha de manera negativa, a saber: cuando concebidas sensiblemente apartan de lo nouménico; y aunque no aporten a la ciencia gran cosa, sin embargo la hacen inmune al contagio del error.

El posterior es el *dogmático*, según el cual los principios generales del entendimiento puro —tales como los exhiben la ontología o la psicología racional— resultan ser algo ejemplar, a concebir solamente por el entendimiento puro, y medida común de todas las demás cosas en cuanto a realidad, —lo que es la *Perfección nóumena.*

Esta lo es o en sentido teórico o práctico. Consideramos algo teóricamente en cuanto no atendemos sino a lo que conviene a un ente; mas prácticamente, si remiramos lo que debería tener por obra de la libertad. En el primero está el ser sumo, *Dios;* en el posterior, la *Perfección moral.* Así que la *filosofía moral,* en cuanto proporciona los *principios primeros* de *enjuiciar,* no es conocida sino por el entendimiento puro, y pertenece a la filosofía pura; y quien, como Epicuro, extendió sus criterios al sentido de placer y tedio, es justísimamente reprendido, junto con algunos de los modernos que de lejos y de alguna manera le han seguido, cual Shaffesbury y secuaces.

Ahora bien: en cualquier género de cosas cuya cantidad sea variable, lo *máximo* es medida común y principio de conocer. Lo *máximo en perfección* se llama, hoy en día, "ideal"; para Platón, "idea" (cual la idea de la República misma); y es principio de todo lo contenido bajo cualquiera noción de general de perfección, en cuanto se crea que los grados menores no puedan ser determinados sino limitando "lo máximo".

Empero Dios, por ser, en cuanto ideal de perfección, principio de conocer; en cuanto realmente existente es, a la vez, principio de hacimiento de toda perfección absolutamente.

§ 10

No hay en el hombre *intuito* de lo intelectual, sino tan sólo se da *conocimiento simbólico.* Nos es posible la intelección únicamente mediante conceptos universales en abstracto, mas no por un concepto singular en concreto. Ya que todo nuestro intuito está, en principio, restringido por una cierta forma, únicamente bajo la cual la mente puede *aprehender* algo de manera inmediata, es decir: algo en cuanto *singular,* y no sólo concebirlo discursivamente mediante conceptos generales.

Empero tal principio formal de nuestro intuito (espacio y tiempo) es condición bajo la cual algo puede llegar a ser objeto de nuestros sentidos; y por ello: por ser condición de conocimiento sensitivo, no es medio para un intuito intelectual.

Además: toda la materia de nuestro conocimiento no nos es dada sino por los sentidos; pero el nóumeno, en cuanto tal, no ha de ser concebido mediante representaciones sacadas de las sensaciones; y por ello el concepto inteligible, en cuanto tal, está privado de todos los *datos* del intuito humano; ya que el intuito de nuestra mente es siempre *pasivo;* y, por ello, es solamente

posible en la medida en que algo pueda afectar a nuestros sentidos. Empero el intuito divino, que es principio de los objetos, —y no algo principiado, por ser independiente— es un arquetipo, y, por esto, algo perfectamente intelectual.

§ 11

Aunque, pues, los fenómenos sean propiamente aspectos de las cosas y no ideas, ni expresen las cualidades absolutas de los objetos, a pesar de todo esto el conocimiento de ellos es verísimo.

Pues, primero, en cuanto sensibles son conceptos, o sea aprehensiones que, en cuanto causadas, dan testimonio de la presencia del objeto, lo que va contra el idealismo; mas si consideras los juicios acerca de lo sensiblemente conocido, —puesto que la verdad del juicio consiste en la concordancia del predicado con el sujeto dado, mas el concepto de sujeto, en cuanto fenómeno, no se da sino por relación a la facultad sensitiva de conocer y según ella se dan también los predicados sensiblemente observables— es patente que las representaciones de sujeto y predicado se hacen según las leyes comunes y por tanto dan pie para un conocimiento verísimo.

§ 12

Todo lo que como objeto se refiere a nuestros sentidos, es fenómeno; mas lo que no toque a los sentidos, pero tenga tan sólo la forma

peculiar de la sensibilidad, pertenece al intuito puro (esto es: vacío de sensaciones, pero no por ello intelectual). Los fenómenos se recuentan y exponen, *primero* los del sentido externo, en *Física; después* los del sentido interno, en *Psicología* empírica. Mas el intuito puro (humano) no es concepto universal o lógico *bajo el cual;* sino singular, *en que* se piensan cualesquiera cosas sensibles; y por ello contiene los conceptos de espacio y tiempo, que, por no determinar nada de sensible en cuanto a *cualidad*, no son objetos de ciencia sino en cuanto a cantidad.

De aquí viene el que la *Matemática pura* considere el *espacio en Geometría;* el *tiempo*, en *Mecánica pura.* Añádese a éstos un cierto concepto —en sí y de suyo intelectual; aunque su actuación en concreto exija la ayuda de las nociones de espacio y tiempo (añadiendo sucesivamente muchas cosas y yuxtaponiéndolas)— que es el concepto de *número*, del que trata la *Aritmética.* Así que la matemática pura, por exponer la forma de todo nuestro conocimiento sensible, es órgano de cualquier conocimiento intuitivo y distinto. Y porque sus objetos mismos son no tan sólo principios formales de todo intuito, sino lo son, ellos mismos, de *intuito originario*, proporcionan un conocimiento verdaderísimo, a la vez que ejemplar de suma evidencia en otros casos.

Se da, por tanto, ciencia de lo sensible, aunque, por ser fenómenos, no se dé de ellos intelección real, sino solamente lógica; por esto

queda patente en qué sentido, sacado de la escuela eleática, ha de juzgarse el negar haya ciencia de los fenómenos.

SECCION TERCERA

DE LOS PRINCIPIOS DE LA FORMA DEL MUNDO SENSIBLE

§ 13

Principio de la forma de universo es el que contenga un nexo universal por el que todas las sustancias y sus estados pertenezcan a ese mismo Todo que se llama *Mundo*. Principio de la forma de *mundo sensible* es el que contenga la razón de *nexo universal* de todas las cosas en cuanto *fenómenos*. La forma de *mundo inteligible* reconoce un principio objetivo, esto es: una causa por la cual se reunifique en ella todo lo que existe.

Empero Mundo, considerado como fenómeno, esto es: referido a la sensibilidad de la mente humana, no reconoce otro principio de forma, sino uno subjetivo, esto es: una cierta luz del ánima por la que sea necesario el que todas las cosas que pueden ser objetos de los sentidos (por sus cualidades) se vea pertenecer *necesariamente*

al mismo Todo. Así que sea cual fuere, en definitiva, el principio de forma del Mundo sensible, no abarca sino las cosas *actuales*, en cuanto se cree puedan *caer bajo los sentidos;* y por ello, no las sustancias inmateriales que, en cuanto tales, quedan excluidas, por definición y enteramente, de los sentidos externos; ni la causa del Mundo que, por ser causa de que la mente misma exista y tenga algunos sentidos, no puede ser objeto de los sentidos.

Estos son los principios formales, absolutamente primeros, del *universo fenoménico*, católicos y cual esquemas y condiciones además de todo lo sensible en el conocimiento humano; inmediatamente demostraré que son un par.

§ 14

Del tiempo

1. *La idea de tiempo no proviene de, sino la suponen, los sentidos.* Que las cosas que incursionen en los sentidos sean a la vez, o posteriores unas a otras, no puede ser representado sino por la idea de tiempo, ni la sucesión engendra el concepto de tiempo sino lo provoca. Luego a la noción de tiempo, por adquirida mediante la experiencia, se la define pésimamente por "serie de cosas actuales existentes unas *después* de otras"; porque no entiendo qué signifique la palabrita *después de* sino por virtud del previo concepto de tiempo, ya que son unas después de

otras las cosas que existen en *tiempos diversos;* al modo que son *simultáneamente* las que existen en el *mismo tiempo.*

2. *La idea de tiempo es singular;* no, general, pues un tiempo determinado no se lo concibe así sino como parte de uno y el mismo tiempo inmenso. Si piensas en dos años, no puedes representártelos sino en una colocación determinada del uno respecto del otro; y, si no están seguidos inmediatamente, representárselos unidos entre sí por un tiempo intermedio. Cuál de tiempos diversos sea *anterior*, cuál *posterior*, no puede ser definido de ninguna manera por algunas notas conceptibles por el intelecto, a no ser que quieras incurrir en un círculo vicioso; la mente no lo discierne, sino por un intuito singular.

Además: concíbese todo lo actual como puesto *en* el tiempo; no, como contenido *bajo* su noción general, cual nota común.

3. Así que *la idea de tiempo* es intuito; y puesto que se la concibe antes de cualquier sensación —cual condición de relaciones obvias en lo sensible— es *intuito* no sensible, sino *puro.*

4. *El tiempo es magnitud continua:* y principio de las leyes del continuo en las mutaciones del universo; porque el continuo es magnitud que no consta de simples. Empero porque mediante el tiempo no se piensa sino relaciones, aunque no se dan unas relacionadas entre sí unas con otras, en el tiempo, en cuanto magnitud, hay una composición que, si se la concibe eliminada, nada de él queda. Mas un compuesto del que, eliminada toda

composición nada en absoluto queda, no consta de partes simples. Luego, etc.

Así que toda parte del tiempo es tiempo y lo que en el tiempo es *simple*, a saber: los *momentos*, no son partes suyas, sino *términos* entre los cuales yace tiempo, porque, dados dos momentos, no se da tiempo sino por cuanto en ellos se suceden cosas actuales; por tanto, además del momento dado, es necesario se dé tiempo en cuya parte posterior esté el otro momento.

Empero la ley metafísica de la *continuidad* es ésta: *todas las mutaciones son continuas*, esto es: fluyen, o sea: no se suceden unos a otros los estados opuestos, sino mediante una serie intermedia de estados diversos. Porque, pues, dos estados opuestos se hallan en diversos momentos de tiempo, mas entre dos momentos hay siempre, intercalado, algún tiempo, en cuya serie infinita de momentos la sustancia no está ni en uno de los estados ni en el otro y, sin embargo, tampoco en ninguno, estará ella en diversos; y así, por cierto al infinito. El célebre Kautner, al someter a examen esta ley de Leibniz, provoca a sus defensores a que demuestren: *que es imposible el movimiento continuo de un punto a lo largo de todos los lados de un triángulo*, lo que, por cierto, concedida la ley de la continuidad, es necesario probar. He aquí, pues, la demostración exigida: Denotan las letras *a b c* los tres puntos angulares de un triángulo rectilíneo. Si un móvil marcha con movimiento continuo por las líneas *ab*, *bc*, *ca*, esto es: por el perímetro entero de la figura, es necesario que se mueva por el punto *b* en la dirección *ab*, por el mismo punto *b* también en la dirección *bc*. Pero siendo diversos estos movimientos, no pueden ser *simultáneos*. Luego el momento de la presencia del punto móvil en el vértice *b*, en cuanto que se mueve en la dirección *ab* es diverso del momento de la presencia del punto móvil en el mismo vértice *b*, en cuanto se mueve en la dirección *bc*. Mas entre dos momentos hay tiempo, luego el móvil, en ese mismo punto, está presente durante algún tiempo, esto es: *reposa*; y por ello no procede según movimiento continuo, lo que es contra la hipótesis. Vale la misma demostración respecto del movimiento por cualesquiera rectas que encierren un ángulo dado. Luego un cuerpo no cambia de dirección en un movimiento continuo sino según una línea, ninguna de cuyas partes sea recta, esto es: sea curva, a tenor de la posición de Leibniz.

5. *El tiempo no es algo objetivo y real*, ni sustancia ni accidente ni relación, sino condición subjetiva, necesaria por razón de la naturaleza de la mente humana, por la que coordina para sí según cierta ley lo sensible, y es *intuito puro;* ya que coordinamos por igual sustancias y accidentes, tanto respecto a simultaneidad como a sucesión, mediante el concepto precisamente de tiempo. Y por esto su noción, en cuanto principio de forma, es anterior a los conceptos de tales cosas. Mas por lo atinente a relaciones, a saber: referencias cualesquiera, en cuanto obvias para los sentidos, no incluyen nada más que posiciones a

determinar en el tiempo, o en el mismo punto de él o en diversos.

Quienes afirman la realidad objetiva de tiempo lo conciben o como un cierto flujo de existencia continua, aun sin que exista cosa alguna (figmento absurdísimo) —así sobre todo algunos filósofos ingleses—, o bien como algo real abstraído de la sucesión de estados internos, —así lo establecen Leibniz y sus seguidores. Mas la falsedad de esta posterior sentencia, por delatar ella misma esplendorosamente un obvio círculo vicioso en la definición de tiempo, y además descuidar llanamente la *simultaneidad*,* máximo acompañante del tiempo, trastorna de tal modo todo uso de la sana razón, que perturba no tanto

* Las *cosas simultáneas* no son tales precisamente porque no se suceden. Porque, eliminada la sucesión, se quita ciertamente esa especie de unión que provenía de la serie temporal; pero no por ello surge inmediatamente *otra* verdadera relación, cual lo es esa de unión de todas en el mismo momento. Pues precisamente las cosas simultáneas se unen en el mismo momento de tiempo, al igual que las sucesivas en diversos. Y por tanto, aunque el tiempo sea de una sola dimensión, sin embargo la *ubiquidad* del tiempo (para hablar según Newton) —por la cual *todas* las cosas sensibles pensables están siendo *en alguna vez*— les añade, en cuanto actuales, otra dimensión, por depender de alguna manera del mismo punto de tiempo; porque si representas al tiempo por una línea recta prolongada al infinito; y a las cosas simultáneas en cualquier punto del tiempo, por líneas ordenadamente adjuntas, la superficie, así engendrada, representará el *mundo fenoménico*, tanto en cuanto a sustancia como en cuanto a accidentes.

las leyes según la medida de tiempo sino el tiempo mismo en cuanto a su naturaleza que exige ser determinado por lo observado en el movimiento o en cualquier serie de mutaciones, —con lo cual queda abolida llanamente *toda* certeza de reglas. Mas el que no podamos calcular la *cantidad* de tiempo, sino en un concreto, a saber: en el *movimiento* o en una *serie de pensamientos*, proviene precisamente de que el concepto de tiempo se asienta solamente en una ley interna de la mente, y no es un cierto intuito connatural tanto que tal acto del alma no se ponga sino al coordinar el alma lo sentido con ayuda de los sentidos. Falta tanto para que alguien deduzca y explique el concepto de tiempo, aun con ayuda de la razón, que, más bien, lo presupone el principio mismo de contradicción y se lo pone de base y en oficio de condición; porque *A* y *no A* no *repugnan*, sino *simultáneamente* (esto es: al mismo tiempo) y pensadas de lo *mismo;* mas *después* (en diversos tiempos) *pueden convenir* al mismo. Así que la posibilidad de mutaciones no es pensable sino en el tiempo; ni el tiempo es pensable por las mutaciones, sino al revés.

6. Aunque, pues, el tiempo, puesto en sí y absolutamente, sea un ente imaginario; no obstante por pertenecer a una ley inmutable de las cosas sensibles en cuanto tales, es un concepto verísimo y condición de representación infinita, patente al infinito para todos los objetos posibles de los sentidos. Pero no siendo posibles las cosas simul-

táneas —en cuanto tales y tal como se hacen obvias a los sentidos— sino con la ayuda del tiempo, y a su vez las mutaciones no resulten pensables sino por el tiempo, es patente que este concepto encierra la forma universal de los fenómenos; y por ello todos los sucesos observables en el mundo, todos los movimientos y todas las vicisitudes internas concuerdan necesariamente con los axiomas del tiempo, tal como han de ser conocidos, y, en parte, han sido por nosotros expuestos, ya que los *objetos de los sentidos no pueden ni ser ni ser coordinados sino bajo estas condiciones.*

Es, pues, absurdo querer armar a la razón contra los postulados primarios del tiempo puro, por ejemplo: la continuidad, etc., ya que se siguen de leyes, respecto de las cuales no hay nada anterior, nada de más antiguo; y la razón misma no puede prescindir en el uso del principio de contradicción de la ayuda de este concepto; ¡tan primitivo y originario es!

7. *Así que es el tiempo principio formal absolutamente primario del mundo sensible*, porque cualesquiera cosas sensibles no pueden ser pensadas sino o simultáneamente o puestas unas después de otras; y por tanto como envueltas por un solo trazo del único tiempo y relacionadas entre ellas mismas por una posición determinada, tanto así que, por este concepto, surge necesariamente un Todo formal y primario de lo sensible y que no es parte de otra cosa, esto es: el *Mundo fenoménico.*

§ 15

Del espacio

A) *El concepto de espacio no es abstraído de las sensaciones externas*, porque no puedo concebir que algo esté puesto fuera de mí sino representándomelo cual en un lugar diferente de aquel en que yo mismo estoy; ni a las cosas, representármelas unas fuera de otras, sino colocándolas en diversos lugares del espacio. Así que la posibilidad de percepciones externas, en cuanto tales, *presupone* el concepto de espacio; no lo *crea;* como también las cosas que están en el espacio afectan a los sentidos, el espacio mismo no puede ser sacado de los sentidos.

B) *El concepto de espacio es una representación singular*, que abarca *en sí* todas las cosas; y no es una noción abstracta y común que las contenga *bajo sí;* pues lo que se llama *muchos espacios* no son sino partes del mismo e inmenso espacio, partes ciertamente referidas por su posición unas a otras; ni puedes concebir un pie cúbico sino terminado por todas partes por el espacio ambiente.

C) *El concepto de espacio es, pues, intuito puro*, por ser concepto singular, no integrado de sensaciones; sino forma fundamental de toda sensación externa. Es fácil advertir que este intuito puro se halla en los axiomas de la geometría y en cualquiera construcción mental de postulados, y aun de problemas; pues que no haya en el espacio

más de tres dimensiones; que entre dos puntos no haya sino una sola recta; que dado en una superficie plana un punto y dada una recta se pueda describir un círculo, no se puede deducir de alguna noción universal de espacio, sino se puede *ver*, como en concreto, solamente en él. Qué cosas estén en un espacio dado hacia una región, cuáles hacia la opuesta, no se puede, con sutileza alguna de la mente, describir discursivamente, o sea: reducirlo a notas intelectuales; y por ello, cuando en sólidos perfectamente semejantes e iguales, mas no congruentes —del género de mano derecha e izquierda (concebidas únicamente según extensión) o en triángulos esféricos hechos de dos hemisferios opuestos— se halle una diversidad tal que resulte imposible la coincidencia de los términos de la extensión, aunque, respecto de todo lo que puede expresarse mediante notas inteligibles para la mente, puedan sustituirse, es patente que tal diversidad, o sea: discongruencia, sólo puede notarse en un intuito puro. De aquí que la geometría se sirve no sólo de principios indudables y discursivos, sino de otros que caen bajo la mirada mental; y la *evidencia* en las demostraciones (que es la claridad de cierto conocimiento en lo que se asemeja al sensible) es, en ella, no sólo máxima sino aun la única que se da entre las ciencias puras; y es *ejemplar* y medio de toda *evidencia* que haya en otras, porque por contemplar la geometría las *relaciones espaciales* —cuyo concepto incluye en sí la forma misma de toda intuición sensible— nada de claro y perspicuo puede haber en lo

percibido por el sentido externo que no lo sea mediante ese mismo intuito, contemplando lo cual tal ciencia trabaja. Por lo demás, la geometría no demuestra sus proposiciones universales pensando su objeto mediante un concepto universal, que es lo que se hace en lo racional, sino sometiéndolo a los ojos mediante un intuito singular, que es lo que se hace en lo sensible.*

D) *El espacio no es algo objetivo* y real; ni sustancia ni accidente ni relación; sino algo *objetivo* e ideal, y proveniente de la naturaleza de la mente según ley estable, cual esquema para coordinar para sí absolutamente todo lo externamente sensible. Quienes defienden la realidad del espacio o lo conciben cual *receptáculo* absoluto e inmenso de cosas posibles —sentencia que, siguiendo a los ingleses, place a muchísimos geómetras— o sostienen que es la relación *misma* entre las cosas existentes, que, quitadas las cosas, se desvanece enteramente y sólo es pensable respecto de las

* Que se haya de concebir al espacio cual magnitud continua lo paso por alto, pues es fácil de demostrar. De ello se sigue que en el espacio no hay parte simple, sino término. Mas término, en general, es en una magnitud continua lo que tenga razón de límite. Un espacio que no haga de término de otro es *completo (sólido)*. Término de un sólido es la *superficie;* de la superficie, la *línea;* de la línea, el *punto*. Luego son tres los géneros de términos en el espacio, al modo que son tres las dimensiones. De estos términos, dos (superficie y línea) son, ellos mismos, espacio. El concepto de término no entra en ninguna otra magnitud, fuera de espacio y tiempo.

actuales, —como, siguiendo a Leibniz, muchísimos de los nuestros lo establecen. En cuanto a aquel primero y vacuo figmento de la razón, por fingir relaciones verdaderamente infinitas, mas sin entes relacionados entre sí por ellas, pertenece al mundo de lo fabuloso.

Empero los que siguen la sentencia posterior caen en un error mucho peor. Porque poniendo objeciones sólo con ciertos conceptos racionales —a saber: pertinentes a lo nouménico, por lo demás recónditos máximamente al intelecto, vgr. cuestiones sobre el mundo espiritual, sobre la omnipotencia, etc., contradicen de frente a los fenómenos mismos y a ese su fidelísimo intérprete que es la geometría, porque para no hacer notar ya el patente círculo vicioso en que necesariamente se enredan, al definir espacio, después de deponer a la geometría del ápice de la certeza, la meten dentro del censo de aquellas ciencias cuyos principios son empíricos.

Porque si todas las afecciones del espacio provienen únicamente de relaciones externas mediante la experiencia, en los axiomas geométricos no habrá más universalidad que la comparativa, cual la que por inducción se adquiere, esto es: abarcará tanto cuanto la observación. Y no habrá más necesidad que la de las leyes establecidas de la naturaleza, ni otra exactitud que la arbitrariamente fijada; y no queda, como pasa en lo empírico, más esperanza que la de descubrir alguna vez un espacio dotado de otras afecciones primitivas, y tal vez un espacio bilíneo rectilíneo.

E) Aun cuando el *concepto* de *espacio* —como propiedad de algún ente objetivo y real, o de una afección— sea imaginario; sin embargo, *referido a cualesquiera cosas sensibles*, no solamente es *verdaderísimo*, sino fundamento de toda verdad en la sensibilidad externa. Porque las cosas no pueden aparecerse a los sentidos bajo ningún otro aspecto, sino mediante una facultad del alma que coordine todas las sensaciones según una ley estable e ínsita en su naturaleza. Así que, aunque nada pueda ser dado a los sentidos sino conforme a los axiomas primitivos de espacio y a sus secuelas (bajo los preceptos de la geometría); y aunque el principio de todos ellos sea subjetivo, sin embargo concordará necesariamente con ellos porque mientras concuerde ella consigo misma, también las leyes de la sensibilidad serán leyes de la naturaleza *en cuanto pueden caer en el dominio del sentido.*

Así que la naturaleza está sometida exactamente a los preceptos de la geometría respecto de todas las afecciones del espacio que en él se muestren; y esto, no por una ficticia hipótesis, sino por intuitivamente dado cual condición subjetiva para todos los fenómenos por los que pueda hacerse patente la naturaleza a los sentidos. Ciertamente, si el concepto de espacio no estuviera dado originariamente por la naturaleza de la mente (de modo que quien elaborara por la mente cualesquiera otras relaciones de las prescritas por él, no haría sino jugar a obrar porque se vería forzado a llamar en auxilio de tal figmento suyo en ese mismo concepto), el uso de la

geometría en filosofía natural sería poco seguro; pues podría dudarse de si esa misma noción, sacada de la experiencia, concordaría suficientemente con la naturaleza, tal vez después de haber negado las determinaciones de que se la abstrajo, —sospecha que ha venido ya a la mente de algunos.

Así que *espacio* es principio formal, absolutamente primario, del *mundo sensible*, ya que únicamente por tal concepto los objetos del universo pueden ser fenómenos; mas, sobre todo, por esta razón: que por esencia no es sino único, ya que abarca íntegramente todo lo sensible externo, y por ello es principio constitutivo de *universalidad*, esto es: un Todo que no puede ser parte de otra cosa.

COROLARIO

He aquí, pues, dos principios del conocimiento sensible; y no, cual sucede en lo intelectual, conceptos generales; sino intuitos, singulares, mas puros en los que, no a la manera como mandan las leyes de la razón, las partes y sobre todo los simples contienen la razón de la posibilidad del compuesto; sino, a ejemplo de un intuito sensible, el *infinito contiene la razón de parte* de cualquier cosa pensable, y aun de lo simple, a saber: sobre todo la razón de *término*.

Porque, solamente dado el infinito en espacio y en tiempo, se puede señalar por *limitación* cualquier espacio y tiempo definidos; que tanto

punto como momento no pueden de suyo ser pensados; y no se los concibe sino dentro ya de un espacio y tiempo dados, como términos de ellos.

Luego todas las afecciones primitivas de estos conceptos caen fuera del cancel de la razón, y por tanto no pueden ser explicados intelectualmente de ningún modo. No obstante son todo menos *sustratos* del *intelecto* que saca conclusiones de los datos intuitivamente primarios, según leyes lógicas, con la máxima certeza posible. De estos dos conceptos, *uno* de ellos se refiere propiamente a intuición del *objeto;* el otro, al *estado*, ante todo *representativo.* Y por ello aun el espacio sirve al concepto mismo de *tiempo*, cual tipo, representándolo por una *línea;* y sus términos (los momentos), por puntos. Pero el tiempo se *acerca* más a *concepto* universal y *racional*, abarcando en sus relaciones absolutamente todo, a saber: al espacio mismo y además a accidentes que no están comprendidos en las relaciones del espacio, cual los pensamientos del alma.

Además: el tiempo no dicta ciertamente a la razón leyes; no obstante establece las *condiciones* más importantes *con cuyo favor la mente pueda comparar según las leyes de la razón sus nociones.*

Así no puedo juzgar sobre qué es imposible, sino predicando *A* y *no-A* en el *mismo tiempo* del mismo sujeto. Y sobre todo si aplicamos el intelecto a la experiencia notaremos que la rela-

ción de causa y causado en los objetos externos necesita de las relaciones de espacio ciertamente; mas, en todos, tanto externos como internos la mente no puede aprender nada sin la ayuda relacional del tiempo acerca de qué sea antes, qué después, a saber: causa y causado. Y aun no es posible hacer inteligible la *cantidad* del espacio mismo sino, relacionándolo con la unidad cual medida; lo expliquemos con el número que no es él mismo otra cosa sino una multitud conocida distintamente por irla numerando, esto es: añadiendo unidad a unidad sucesivamente en un tiempo dado.

Finalmente, a cualquiera le acudirá espontáneamente la cuestión de si ambos *conceptos* son *connatos* o *adquiridos*. Lo posterior parece, ciertamente, haber quedado refutado. Mas lo primero —por allanar para los perezosos el camino de una filosofía que declare inválida toda ulterior investigación con sólo citar la causa primera— no debe ser admitido tan temerariamente. Al revés: sin duda alguna *ambos conceptos* son *adquiridos*, no por abstraídos de los sentidos (ya que la sensación da la materia, mas no la forma del conocimiento humano), sino abstraídos de la acción misma de la mente que esté coordinando sus sensaciones según leyes perpetuas; ambos conceptos son cual tipos inmutables; así que a conocer intuitivamente, porque las sensaciones excitan el acto de la mente; mas no aportan intuito; ni hay aquí algo connato más que la luz del alma según la cual une con certera razón lo sentido por ella a la presencia del objeto.

SECCION CUARTA

DEL PRINCIPIO DE LA FORMA DEL MUNDO INTELIGIBLE

§ 16

Quienes tienen al espacio y tiempo por algo real y absolutamente necesario, cual vínculo de todas las posibles sustancias y estados, no creen se requiera aún concebir algo distinto, ya que, dadas muchas cosas existentes, les conviene ya una cierta relación originaria, a saber: una condición primitiva de las influencias posibles y un principio de la forma esencial del universo.

Porque teniendo que estar, según su sentencia, necesariamente en algún lugar todo lo que exista, les parece inútil inquirir por qué razón determinada estén ya ahí, ya que eso lo determina, de por sí, la universalidad del espacio que a todas las cosas abarca.

Mas aparte de que este concepto, como se ha demostrado, pertenece más a las leyes sensiti-

vas del sujeto que a las condiciones de los objetos mismos, aun si le otorgas un máximo de realidad, no indica sino la posibilidad, intuitivamente dada, de coordinación universal; y por esto queda intacta la cuestión, soluble tan sólo por el entendimiento: *en qué principio se basa esa misma relación de todas las sustancias que, considerada intuitivamente, se llama espacio.* En esto precisamente gira el quicio de la cuestión del principio de la forma del mundo inteligible: en hacer patente por qué pacto sea posible el *que muchas sustancias se hallen en comercio mutuo;* y por tal razón pertenezcan a ese mismo Todo que se llama Mundo.

No consideramos aquí a Mundo en cuanto a la materia, o naturalezas de las sustancias de que consta, —si son materiales o inmateriales—; sino en cuanto a la forma, esto es, qué nexo haya, en general, entre muchas y entre todas la totalidad.

§ 17

Dadas muchas sustancias, *el principio del comercio*, posible entre ellas, no consta por su sola existencia; se requiere además algo diverso que haga inteligibles sus mutuas relaciones. Porque, por su misma subsistencia, no dicen necesariamente relación a otro alguno, sino a lo más a su causa. Empero la relación de causado a causa no es comercio, sino dependencia. Por tanto si hay algún comercio de unas con otras, hará falta una peculiar razón que lo determine.

Y en esto consiste precisamente el πρῶτον ψῶδος del influjo físico, según su sentido vulgar: en que asume temerariamente que tanto el comercio entre sustancias como las fuerzas transitivas resultan perfectamente cognoscibles por su sola existencia; y por esto no es sistema alguno, sino más bien abandono de todo sistema filosófico, —por superfluo, según tal argumento.

Si libramos a este concepto de tal manera, tendremos un género de comercio que merece, él únicamente, llamarse real y por el que el Todo de Mundo merece llamarse real, y no ideal o imaginario.

§ 18

Es imposible un Todo hecho de sustancias necesarias. Porque cada cosa está más que suficientemente provista con su propia existencia, sin dependencia alguna de otra cualquiera, —lo que no va bien con algo necesario; está, pues, patente que no sólo el comercio de las sustancias (esto es: la dependencia recíproca de sus estados) no se sigue de su existencia, sino que de ninguna manera puede competirles, por ser necesarias.

§ 19

Así que el Todo de las sustancias es un Todo contingente; y el *mundo consta, por su esencia, de meras cosas contingentes.*

Además: ninguna sustancia necesaria está conexa con el mundo sino como causa con lo

causado; y por tanto no como parte con sus complementos para un Todo (porque el nexo de compartes es el de mutua dependencia, lo que no conviene a ente necesario). Así que la causa de Mundo es un ente extramundano, y por ello no es alma del mundo, ni su presencia en el mundo es presencia local, sino virtual.

§ 20

Las sustancias son entes procedentes de otro; pero no, de diversos; sino *todos ellos, de uno.* Pues pon que estén causadas por muchos entes necesarios; no habría comercio entre efectos cuyas causas fueran ajenas a toda relación mutua. Luego la "*unidad*" en *la conjunción de las sustancias del universo es una consecuencia de la dependencia de todas de uno.*

De aquí que la forma del universo dé testimonio de la causa de la materia, y solamente *una causa única del universo es causa de la universalidad;* ni hay *arquitecto* del mundo que no sea, a la vez, *creador.*

§ 21

Si hubiera muchas causas primeras y necesarias respecto de sus causados, sus productos serían *del mundo,* mas no serían *Mundo,* porque en modo alguno se conectarían para dar el mismo Todo. Y viceversa: si hay muchos mundos, actuales, fuera unos de otros, se darán muchas causas

primeras y necesarias, mas de manera que no estén en comercio alguno ni un mundo con otro ni la causa de uno, con el mundo causado por otro.

El que haya, pues, muchos mundos actuales unos fuera de otros *no es imposible por su mismo concepto* (como pensó Wolff que bastaba con la noción de conjunto o sea de multitud para concebir a un Todo en cuanto tal; y concluyó mal), sino solamente bajo la condición *de que exista únicamente una causa necesaria de todo.* Mas si se admiten muchos, *habrá muchos mundos, posibles y unos fuera de otros,* en sentido metafísico estrictísimo.

§ 22

Si, a la manera como vale la consecuencia de un mundo dado a una única causa de todas las partes del mismo, así también viceversa valiera la de una causa dada común a todos, al nexo de ellos entre sí, y, por tanto, a la forma de mundo, procedería parecidamente la argumentación (aunque confieso que para mí tal conclusión no me es igualmente perspicua) de que el nexo primitivo de las sustancias no sería contingente, sino necesario, por estar *sustentadas* todas por un principio común; y por ello la armonía que proviene de la subsistencia misma de ellas, fundada en la causa común, procedería según reglas comunes.

Mas a tal *armonía* llamo *establecida generalmente,* cuando la que se realiza únicamente por

adaptarse cualquier estado de una sustancia individual al estado de otra es *armonía establecida singularmente;* y el comercio que de la primera procede es real y *físico;* el que de la posterior, ideal y *simpatético.* Así que el comercio íntegro de las sustancias del universo está *establecido externamente* (por la causa común de todas), *o bien está establecido generalmente por influjo físico (enmendado) o individualmente por conciliación de sus estados.*

Mas el comercio posterior: o fundado *originariamente* en la constitución primaria de cada sustancia o impreso con *ocasión* de cualquiera mutación, se llama, de ellos el primero, *armonía preestablecida;* estotro, *ocasionalismo.*

Si, pues, de la sustentación de todas las sustancias por uno se siguiera *necesariamente esa conjunción* de todos por la que constituyen unidad, el comercio universal de las sustancias será por *influjo físico;* y el mundo, un Todo real; si no, el comercio será simpatético (esto es: armonía, mas sin comercio); y el Mundo será solamente Todo ideal. Para mí, ciertamente, lo primero, aunque no esté demostrado, queda más que suficientemente probado para otras razones.

ESCOLIO

Si fuera lícito avanzar un paso un poco más allá de los límites de la certeza apodíctica —que es la decorosa para la metafísica—, valdría la pena

de indagar no solamente lo perteneciente a las leyes de la intuición sensible, sino también a las causas. A saber que la mente humana no es afectada por lo externo, y el mundo no está patente al infinito a su mirada, sino en la medida en que ella misma, junto con todas las demás sustancias, está sustentada por la fuerza infinita misma de Uno.

De aquí que no sienta lo externo sino por la presencia de la misma causa sustentadora común; y por ello el espacio que es condición universal y necesaria de la copresencia de todas las cosas sensiblemente conocidas, pueda llamarse *omnipresencia fenómeno.* (Pues la causa del universo no está presente en todos y cada uno por estar, precisamente, en sus lugares. Mas hay lugares —esto es: relaciones posibles entre sustancias— porque está ella presente íntimamente en todo).

Pues bien: porque la posibilidad de todas las mutaciones y sucesiones —cuyo principio, en cuanto sensiblemente conocido, reside en el concepto de tiempo— supone la perdurabilidad del sujeto, cuyos estados se suceden, mas aquello de que los estados fluyen no dura si no es sustentado por otro: por la *eternidad fenómeno,* es ella la causa general del concepto de tiempo en cuanto único, infinito e inmutable,* en que todas las cosas son y duran.

* Los momentos del tiempo no parece se suceden porque, en este caso, habría que presuponer otro tiempo respecto de la sucesión de los momentos;

Pero parece más prudente quedarse en la playa de los conocimientos que la mediocridad de nuestro entendimiento nos concede, más bien que dejarse arrastrar a lo profundo de tales indagaciones místicas como lo hizo Malebranche cuya sentencia: *que nosotros intuimos todo en Dios* dista justamente de la sentencia aquí expuesta.

mas por virtud del intuito sensible parece cual si descendieran las cosas actuales a través de una serie continua de momentos.

SECCION QUINTA

DEL METODO SOBRE LO SENSIBLE E INTELIGIBLE EN LO METAFISICO

§ 23

En todas las ciencias, cuyos principios sean dados intuitivamente, bien por intuito sensible (experiencia), o por intuito sensible ciertamente, mas puro (conceptos de espacio, tiempo y número), esto es: en la ciencia natural y matemáticas, *el uso da el método;* y, tanteando y encontrando, después de que la ciencia haya llegado a alguna amplitud y contextura, se echará de ver claramente por qué camino y razón haya que avanzar a fin de que se haga perfecta, limpia de manchas tanto de errores como de pensamientos confusos, a la manera como la gramática después de amplio uso del lenguaje, y el estilo, después de elegantes ejemplos proporcionaron fundadamente reglas y disciplina. Mas el *uso* del intelecto en tales ciencias, cuyos conceptos primitivos tanto como los axiomas están dados en el intuito sensible, no es

sino lógico, esto es: es uso por el que subordinamos entre sí en cuanto a universalidad los conocimientos, conformándolos al principio de contradicción; los fenómenos, a fenómenos más generales, las secuelas de un intuito puro, a los axiomas intuitivos.

Mas en filosofía pura, cual lo es la metafísica, en que el *uso del intelecto* sobre los principios es *real*, esto es: los conceptos primitivos de cosas y relaciones y los axiomas mismos son dados primitivamente por el entendimiento puro —y que, por no ser intuito, no están exentos de errores— *el método precede a toda ciencia*; y todo lo que se intente antes de que sus preceptos estén bien discutidos y firmemente establecidos, parece temerariamente concebido y a rechazar cual los otros engendros vanos de la mente.

Porque constituyendo aquí el uso recto de la razón los principios mismos, tanto los objetos como los axiomas, por los que se los ha de pensar, se esclarecen primariamente por la sola índole del mismo; así que la exposición de las leyes de la razón pura es la génesis misma de la ciencia, y distinguirlas de las leyes putativas es el criterio de verdad.

De aquí que, por no alabarse en estos tiempos el método de tal ciencia, —fuera del método que a todas las demás ciencias impone la lógica; mas se ignora completamente el método acomodado al genio peculiar de la metafísica— no es de admirar el que los estudiosos de esta

indagación, después de hacer rodar eternamente su roca de Sísifo, parezcan no haber progresado casi nada hasta hoy.

Aunque, pues, no tenga ni ánimos ni material para disertar de tan insigne y amplísimo argumento, a saber: *del contagio entre el conocimiento sensible y el intelectual*, no sólo en cuanto se insinúa en los incautos al aplicar los principios, sino en dar a los mismos principios espurios apariencia de axiomas, trataré de ello brevemente.

§ 24

Todo método de metafísica acerca de lo sensible e inteligible se reduce a este precepto principalísimo: cuidarse solícitamente de que los *principios domésticos* del *conocimiento sensible no traspasen sus términos y emigren y afecten a los intelectuales*. Porque ya que en cualquier juicio, intelectualmente enunciado, el *predicado es condición*, sin la cual se afirma no ser pensable el sujeto, así que el predicado es principio de conocimiento, si es concepto sensible no será sino condición de posible conocimiento sensible, y así cuadrará exactamente con el sujeto del juicio, cuyo sujeto es, igualmente, sensible. Mas, si se lo aplica a un concepto intelectual, tal juicio no será válido sino según leyes subjetivas; de aquí el que no haya de predicarse de la noción intelectual misma ni darlo por objetivo, sino *solamente* por condición sin la cual no hay lugar* para un

* Es fecundo y fácil el uso de este criterio para

conocimiento sensible del concepto dado. Mas porque los trampantojos del intelecto, causados por soborno del concepto sensible, cual si fueran notas intelectuales, se pueden llamar (según la analogía del significado recibido) *vicio de subrepción*, la permutación entre lo intelectual y lo sensible será *vicio metafísico de subrepción (fenómeno intelectualizado*, si se perdona lo bárbaro de la palabra); y, por tanto, a tal axioma, híbrido por vender lo sensitivo cual algo necesariamente adherente al concepto intelectual, lo llamo *axioma subrepticio*. De estos axiomas ciertamente espurios salieron esos principios de falacia intelectual que desgraciadamente pululan por toda la metafísica.

---

discernir los principios que enuncian solamente leyes del conocimiento sensible de los que mandan además algo sobre los objetos mismos. Porque si el predicado es un concepto intelectual, su relación al sujeto del juicio, aun si está pensado sensiblemente, indica siempre una nota que al objeto mismo compete. Pero si *el predicado es un concepto sensible*, dado que las leyes del conocimiento sensible no son condiciones de posibilidad de las cosas mismas, no valdrá de un *sujeto* de un juicio *pensado intelectualmente;* y por ello no se lo podrá enunciar objetivamente. Así en el axioma vulgar: *todo lo que existe, está en algún lugar;* por contener el predicado las condiciones del conocimiento sensible, no se podrá enunciar de manera general del sujeto del juicio, a saber: de un *existente* cualquiera. Y por ello esta fórmula, objetivamente preceptiva, es falsa. Mas si se convierte la proposición, de manera que el predicado sea un concepto intelectual, resultará verdaderísima, —cual *todo lo que está en algún lugar, existe.*

Para que, pues, tengamos algo a la mano y perfectamente cognoscible, un criterio y cual piedra lídica para tales juicios, por la que discernamos los malos de los genuinos, y, a la vez, si nos pareciere que están firmemente adheridos al intelecto, tengamos algo así como una arte doméstica con ayuda de la cual podamos hacer justa estimación de cuánto pertenece a lo sensible, cuánto a lo intelectual, creo que debemos profundizar esta cuestión.

§ 25

He aquí el *Principio de Reducción* de cualquier axioma subrepticio: *si de cualquier concepto intelectual se predica de modo general algo que pertenezca a los aspectos de espacio y tiempo*, no hay que enunciarlo objetivamente; y no indica sino la condición sin la cual el concepto dado no es cognoscible sensiblemente.

Que tal axioma sea espurio —y, si no falso, al menos temeraria y precariamente afirmado— se saca de que porque cuando se conciba intelectualmente al sujeto del juicio pertenece éste al objeto; mas como el predicado contiene las determinaciones de espacio y tiempo, pertenece solamente a las condiciones sensitivas del conocimiento humano que, por no adherirse necesariamente a cualquier conocimiento del mismo objeto, no puede enunciarse de manera universal del concepto intelectual dado.

Pero el que el intelecto quede tan fácilmente sometido a este vicio de subrepción proviene de que se le engaña bajo el patrocinio de alguna regla verdaderísima. Pues suponemos correctamente: *lo que no puede ser conocido por absolutamente ningún intuito, no es en modo alguno cognoscible*; y, por tanto, es imposible.

Mas porque no podemos alcanzar, por mucho que nos engañemos y finjamos, con la mente otro intuito fuera del que se hace según la forma de espacio y tiempo, nos acaece el que tengamos por imposible absolutamente cualquier otro intuito (un intuito intelectual puro, exento de las leyes de los sentidos, pasando por alto aquel intuito divino al que Platón llama ideal que no esté regido por estas leyes, y, por ello, sometemos todo lo posible a los axiomas sensibles de espacio y tiempo).

§ 26

Todos los trampantojos de los conocimientos sensibles bajo la especie de intelectuales —de los que provienen los axiomas subrepticios— pueden reducirse a tres especies; ten por fórmulas generales suyas a éstas:

1. La misma condición sensible, únicamente bajo la cual resulta posible el *intuito* de objeto, es condición de *posibilidad del objeto mismo*.

2. La misma condición sensible, únicamente bajo la cual *se pueden reunir los datos entre sí para formar el concepto intelectual de objeto*, es también condición de posibilidad del objeto mismo.

3. La misma condición sensible, únicamente bajo la cual resulta posible la *subsunción de un objeto* cualquiera obvio *bajo un concepto intelectual dado*, es también condición de posibilidad del objeto mismo.

§ 27

El axioma subrepticio de la *primera* clase es: *todo lo que existe, está en algún lugar y en algún tiempo.**

Mas por este principio espurio, aun las cosas intelectualmente conocidas quedan astreñidas en su existir a las condiciones de espacio y tiempo.

* Se concibe al espacio y al tiempo cual si comprendieran *en sí*, sin ninguna razón obvia, todo lo sensible. Por ello no se da, según las leyes de la mente humana, intuito de ente alguno sino en cuanto contenido en *espacio y tiempo*. Con este prejuicio se puede comparar aquel otro que no es propiamente axioma subrepticio sino jugarreta de la fantasía, que puede ser expuesto con la siguiente fórmula general: *en* todo lo existente *están espacio y tiempo*, esto es: toda sustancia es *extensa* y, de continuo *se muda*. Aunque, pues, aquellos cuyos conceptos sean bien burdos queden constreñidos firmemente por esta ley de la imaginación, sin embargo pueden fácilmente percibir que esto pertenece a los intentos de la fantasía por aclarar para sí los aspectos de las cosas, y no a las condiciones de existir.

De aquí que plantéanse, acerca de las sustancias inmateriales (de las que, por la misma causa, no se da intuito sensitivo alguno ni representación bajo tal forma) cuestiones vacuas cual sobre lugares en el universo corpóreo, sede del alma y otras de tal género y se las mezclen indebidamente; y pasa las más veces que, entre los disputantes, parezca que "uno está ordeñando un macho cabrío, y otro pone debajo una criba":

Empero la presencia de lo inmaterial en el mundo corpóreo es virtual, no local (aunque así, impropiamente, se la llame).

Mas el espacio no contiene las condiciones de posibles acciones mutuas, sino de la materia.

Qué constituya en las sustancias inmateriales las relaciones externas de las fuerzas, tanto entre sí como respecto de los cuerpos, escápasele del todo al entendimiento humano, —como el perspicacísimo Euler, por lo demás gran indagador y árbitro de los fenómenos, notó agudamente (en una carta enviada a un cierto príncipe de Alemania).

Mas cuando se llega al concepto de ente sumo y extramundano no se puede decir cuán grande sea el juego que se traen con tales sombras que hacia el intelecto vuelan. Fingen que es *local* la *presencia* de Dios en el mundo; involucran a Dios en el mundo, cual comprehendido a la vez por espacio infinito, compensándole de esta limitación, a saber, local, concibiéndola *eminencialmente*, esto es: infinita.

Pero estar a la vez en muchos lugares es absolutamente imposible porque los lugares diversos están mutuamente unos fuera de otros, y, por tanto, lo que está en muchos lugares está fuera de sí mismo, y presente a sí mismo eternamente, —lo que implica contradicción. Mas en cuanto al tiempo: después de haberlo eximido no sólo de las leyes del conocimiento sensible, y trasladándolo más allá de los límites del mundo, al ente mismo extramundano, como condición de su existencia, envuélvense a sí mismos en inextricable laberinto.

De aquí que atormenten sus ingenios con cuestiones absurdas, vgr. por qué no creó Dios el mundo muchos siglos atrás. Están convencidos de poder fácilmente concebir el que Dios vea lo presente, esto es: lo actual *en el tiempo en que esto es*. Mas piensan ser difícil de entender cómo puede prever lo futuro, esto es: lo actual de *un tiempo en que aún no es*. (Cual si la existencia del ser necesario descendiera sucesivamente a lo largo de todos los momentos del tiempo imaginario y, agotada ya una parte de su duración, prevea qué eternidad haya de vivir a la una con los sucesos simultáneos del mundo). Todo lo cual, visto correctamente a la luz de la noción de tiempo, se desvanece cual humo.

§ 28

Los prejuicios de *Segunda* especie son aún más recónditos porque se imponen sobre el intelecto mediante las condiciones sensibles que cons-

triñen a la mente cuando quiere llegar, en ciertos casos, a un concepto intelectual. De ellos uno afecta a la cantidad, otro a la calidad del conocimiento en general.

El primero es: *toda multitud actual es dable en un número* y, por tanto, toda magnitud es finita. El posterior: *todo lo que es imposible es en sí mismo contradictorio*. En ambos casos, el concepto de tiempo no entra, ciertamente en la noción misma del predicado ni se toma cual si fuera nota del sujeto; mas sirve como medio al concepto a informar por el predicado; y por tanto, cual condición, afecta al concepto intelectual del sujeto, en cuanto que, sin su ayuda, no llegaremos a él.

Por lo que se refiere al *primero:* ya que toda magnitud, y cualquier serie, no es distintamente conocida sino por coordinación sucesiva, el concepto intelectual de magnitud y multitud surge tan sólo por la ayuda del concepto de tiempo, y nunca llega a plenitud si no puede realizarse la síntesis en tiempo finito. De lo cual procede el que una *serie infinita* de cosas coordinadas no pueda ser comprendida distintamente, dados los límites de nuestro intelecto; y, por ello, parezca imposible por vicio de subrepción; pues según las leyes del entendimiento puro cualquier serie de causados tiene *principio* propio, esto es: no se da regreso sin término en la serie de causados; mas según las leyes sensibles cualquier serie de coordinados tiene un inicio asignable.

Proposiciones —de las cuales la segunda incluye la *mensurabilidad* de la serie, la primera,

la *dependencia* del Todo—, malamente se las tiene por idénticas.

De manera semejante: al argumento del intelecto por el que se prueba que, dado el compuesto sustancial, se dan principios de composición, esto es: simples, se le adjunta algo *supositicio*, aportado subrepticiamente por el conocimiento sensible, a saber: que en tal compuesto no se da, en la composición de partes, un regreso al infinito, esto es: que se da un número definido de partes en cualquier compuesto, —sentido que no es, ciertamente, gemelo del primero; así que se le sustituye temerariamente.

Que, pues, una magnitud mundana sea limitada (no máxima); que no tenga principio propio; que los cuerpos consten de simples, puede ser ciertamente conocido bajo el signo de la razón. Mas que el universo, en cuanto mole, sea matemáticamente finito, que su edad pasada sea dable en medida, que el número de simples, constitutivos de cualquier cuerpo, sea en número definido, son proposiciones que declaran abiertamente su procedencia de la naturaleza del conocimiento sensible, y que, por lo demás, aun si se las pudiera tener por verdaderas, se resentirían de la mancha, indudable, de su origen.

Por lo referente al *segundo axioma subrepticio;* proviene de convertir temerariamente el principio de contradicción. Se adhiere a este juicio primitivo el concepto de tiempo de manera que, dadas *al mismo tiempo* y en el mismo sujeto las

cosas contradictoriamente opuestas, resalte patente la imposibilidad; lo que se enuncia así: *lo que simultáneamente es y no es* implica una contradicción, pues predicas de manera general de un objeto de la razón algo según conocimiento sensible, y por ello sometes el concepto intelectual de posible o imposible a las condiciones del conocimiento sensible, a saber: a relaciones de tiempo, lo cual es ciertamente verdaderísimo respecto de las leyes que constriñen y limitan al entendimiento humano, mas objetiva y generalmente no se puede en modo alguno conceder. Porque ciertamente nuestro intelecto *no advierte imposibilidad* sino donde pueda notar respecto de lo mismo una enunciación simultánea lo opuesto, esto es: solamente donde ocurre contradicción. Por tanto donde tal condición no se presente, allí sobra todo juicio humano sobre imposibilidad. Mas no le es lícito por esto a ningún entendimiento humano concluir: *lo que no encierra contradicción es, por sólo eso, posible;* y se lo concluye temerariamente, precisamente por tomar como objetivo a las condiciones subjetivas de juzgar. De aquí tantas y tan vanas ficciones de no sé qué *fuerzas*, arbitrariamente inventadas, que, eliminando el obstáculo de la repugnancia, salen en tropel de cualquier ingenio arquitectónico o, si lo quieres, proclive a quimeras. Porque no siendo *fuerza* sino *relación* de la sustancia A a otra cosa B (accidente), cual relación de razón a raciocinado, la posibilidad de una fuerza cualquiera *no se basa* en la *identidad* de causa y causado, o sea: de sustancia y accidentes; y por tanto también la

imposibilidad de fuerzas, falsamente inventadas, *no depende de la sola contradicción.* Así que no es lícito tomar como posible a ninguna *fuerza originaria* si no es *dada por la experiencia;* y ninguna perspicacia del intelecto puede concebir a priori su posibilidad.

§ 29

Los axiomas subrepticios de la *tercera* especie —provenientes de las condiciones subjetivas propias, temerariamente transferidas a los *objetos*— no pululan tanto (como pasa en los de la segunda clase) que la única vía hacia el concepto intelectual pase por los *datos sensibles;* esto es porque tan sólo con su ayuda pueden ser *aplicados* al *caso dado* por la experiencia, esto es: se puede conocer si algo se contiene o no bajo un determinado concepto intelectual. De esta clase es aquello tan trivial en algunas escuelas: *todo lo que existe contingentemente, alguna vez no existe.*

Origínase este principio supositicio de penuria de un intelecto que percibe las más de las veces las notas *nominales,* mas raramente las *reales,* de contingencia o de necesidad.

De aquí que, por no percibir sino por notas aportadas a priori si algo opuesto a una sustancia es posible, no se lo conozca sino porque *conste que alguna vez no existió.* Las mudanzas son más verídicos testimonios de la contingencia que lo contingente lo es de la mutabilidad, de modo

que, si nada de flujo y nada transitorio sobreviniera en el mundo, difícilmente surgiría en nosotros alguna idea de la contingencia. Y por esto, aun siendo verdaderísima la proposición directa: *lo que alguna vez no existió es contingente*, su inversa no indica sino las condiciones, únicamente bajo las cuales se pueda reconocer si algo existe necesaria o contingentemente. Y por esto, caso de enunciarlo como ley subjetiva (cual realmente lo es), habría de hacerse así: *respecto de lo que no consta el que alguna vez no haya existido, la inteligencia común no da suficientes notas de su contingencia;* lo que, en definitiva, *pasa a ser tácitamente condición objetiva*, cual si, sin tal anexo, no quedara lugar para la contingencia.

De tal hecho surge ese axioma adulterino y erróneo, porque malamente se afirma que este mundo, aunque exista contingentemente, *sea sempiterno*, esto es: simultáneo con todo el tiempo, de manera que haya habido algún tiempo en que no existió.

§ 30

A los principios subrepticios añádense, por gran afinidad, algunos otros que no aportan ciertamente al concepto intelectual dado mancha alguna de conocimiento sensible, mas por los que el intelecto se deja engañar tanto que los tiene por argumentos sacados del objeto, cuando se nos recomiendan tan sólo por su *conveniencia* con el uso libre y amplio de intelecto, y en favor de su

peculiar naturaleza. Y por esto, al igual que los anteriormente enumerados por nosotros, se basan en razones *subjetivas;* mas no, en lugar del conocimiento sensible, sino del intelectual mismo, a saber: en condiciones por las que le parece facilitarse y agilitarse el uso de la propia perspicacia.

Séame permitido adelantar aquí, por modo de contera, una mención de estos principios que hasta ahora, según mi conocimiento, no han sido distintamente expuestos.

Llamo, pues, *principios de conveniencia* aquellas reglas de juzgar a las que voluntariamente nos sometemos y a las que, cual semiaxiomas, nos adherimos, por esta sola razón: que, *si nos apartamos de ellas*, no podría juzgar nuestro intelecto, casi de ningún objeto dado.

En su censo entran los siguientes:

Primero: por el que suponemos que *todo lo del mundo sucede según el orden de la naturaleza;* principio que Epicuro sin restricción alguna —y los demás filósofos con excepciones rarísimas y no admisibles sino por suma necesidad— unánimemente profesa. Lo cual dejamos establecido no porque poseamos de los acontecimientos mundanos un conocimiento tan amplio según las leyes comunes de la naturaleza que o nos sea patente la imposibilidad de lo supernatural o su mínima posibilidad hipotética, sino porque, si nos apartamos del orden de la naturaleza, de nada nos serviría el intelecto, y porque esas citas temerarias de lo sobrenatural son la almohada del intelecto perezoso.

Por la misma razón, *los milagros comparativos*, a saber: intervenciones de espíritus los evitamos cuidadosamente en la exposición de los fenómenos, porque, siéndonos desconocida su naturaleza, nuestro intelecto se apartaría con gran detrimento suyo de la luz de la experiencia, solamente por la cual puede proporcionarse las leyes de juzgar, para tratarse con sombras de especies y causas desconocidas.

Segundo: es el en favor de la unidad, propio del ingenio filosófico, del que proviene aquel canon ya vulgar: *no hay que multiplicar los principios sin necesidad suma;* lo aprobamos, no porque percibamos —o por razón o por experiencia— la unidad causal del mundo; la investigamos, más bien, por impulso del intelecto que se ve aprovechar en la explicación de los fenómenos tanto cuanto la permite, partiendo de ese mismo principio, descender a muchísimos racionalizados.

El *tercero* de ese género de principios es: *absolutamente nada de materia surge o perece*, y todas las vicisitudes conciernen solamente a la forma; postulado que se ha difundido por todas las escuelas de filósofos, persuadiéndoselo el sentido común; no porque se los tenga como evidente o demostrado por argumentos a priori, sino porque, en caso de admitir que la materia misma sea fluyente y transeúnte, nada quedaría de estable y perdurable que sirviera para la explicación de los

fenómenos según leyes universales y perpetuas y, por tanto, tampoco para el uso del intelecto.

Esto, en cuanto al método, respecto, sobre todo, de la diferencia entre conocimiento sensitivo e intelectual, que si se la tratara exactamente y con más cuidadosa indagación, aprovecharía, cual ciencia propedéutica, en lo futuro e inmensamente a cuantos hayan de penetrar en las recónditeces mismas de la metafísica.

Nota: Porque en esta postrema sección la indagación de método ocupa la página entera, para que las reglas preceptivas de la verdadera forma de argumentar sobre lo sensible resplandezcan con luz propia —y no la tomen prestada de ejemplos traídos para ilustración— introduje de ellos tan sólo una mención, casi de paso.

Por lo cual no es de admirarse de que algunas cosas parezcan a muchos estar afirmadas allí más audaz que verdaderamente; cuando llegue la ocasión de más prolijo tratamiento requerirán argumentación de mayor fuerza. Así, lo que en § 27 traje acerca de la localización de lo inmaterial exige una explicación que, quien lo quisiera, búsquela en Euler *l. c.*, tom. 2, pp. 49-52. Pues el alma no está precisamente en comercio con el cuerpo porque se halle detenida en algún lugar de él; sino que se le atribuye lugar determinado en el universo porque está en comercio mutuo con un cierto cuerpo, suelta del cual piérdese toda posición suya en el espacio. Así que su *localización* es

derivada y contingentemente adquirida, *no primitiva* y adherente condición necesaria de su existencia, por lo cual todo lo que no pueda ser objeto propiamente de los sentidos externos (cuales son los del hombre) —esto es: *las cosas inmateriales*—, queda eximido de plano de la condición universal de lo *sensible externamente*, a saber: espacio.

De aquí que se pueda negar al alma una localización absoluta e inmediata y, sin embargo, pueda atribuírsele una hipotética y mediata.

PRINCIPIORUM PRIMORUM COGNITIONIS METAPHYSICAE

NOVA DILUCIDATIO,

QUAM

CONSENSU AMPLISSIMAE FACULTATIS PHILOSOPHICAE

DISSERTATIONE PUBLICA

IN AUDITORIO PHIL. DIE 27. SEPTEMBR. HORIS VIII—XII

HABENDA

PRO RECEPTIONE IN EANDEM

DEFENDET

M. IMMANUEL KANT, REGIOM.

RESPONDENTE

CHRISTOPHORO ABRAHAMO BORCHARD, HEILIGENB. BOR.

S. S. THEOL. CULTORE,

OPPONENTIBUS

IOHANNE GODOFREDO MÖLLER, REGIOM.

S. S. THEOL. STUD.,

FRIDERICO HENRICO SAMUELE LYSIO, REGIOM.

I. U. C.

ET

IOHANNE REINHOLDO GRUBE, REGIOM.

I. U. C.

ANNO MDCCLV.

NUEVA DILUCIDACION DE LOS PRINCIPIOS PRIMEROS DEL CONOCIMIENTO METAFISICO (1755)

NOTAS

A la obra *Nueva dilucidación de los principios primeros del conocimiento metafísico.*

I. 1) Notas del editor Kurd Lasswitz. (K.L.).

"Introducción

"El tratado presente sirvió de base a la disertación pública del 27 de setiembre de 1755, por la que Kant adquirió el derecho de dar lecciones en la Facultad de Filosofía..." (K.L.).

I. 2) Correcciones al texto latino, propuestas por el traductor (J.D.G.B.), atendiendo al sentido y próximas gramaticalmente:

pp. 389, en vez de *propositi,* propositio (— 11)
pp. 393, en vez de *subiectu,* subiectum (— 14)
pp. 397, en vez de *omnimodae,* omnimoda (— 14)
pp. 414, en vez de *sufflato,* sublato (— 8)

RAZON DEL INTENTO

Esperando, como espero, aportar alguna luz a los principios primeros de nuestro conocimiento, y habiéndome propuesto exponer en unas pocas páginas lo que sobre este punto he meditado, dejo de lado intencionalmente prolijas digresiones, ejercito tan sólo nervios y articulaciones, despojándome, cual de vestido, de gracias y belleza del lenguaje.

Si en este asunto aconteciere apartarme de las sentencias de ilustres varones y, a veces, creyera, nombrándoles, cual si estuvieran de mi parte, estoy tan persuadido de las rectas razones de sus juicios que en nada creo les reste esto algo del honor que a sus méritos se debe, y confío en que de modo alguno se lo pueda echar a mala parte; ya que, en caso de diferencias de opinión, cada uno puede abundar en la suya propia, y no está vedado, descartadas acerbidad y prurito de litigar, someterlas a modesto examen. Ni por parte alguna advierto que ecuánimes árbitros lo juzguen adverso a los deberes de la urbanidad y disciplina.

Así que, primero, llevaré a la balanza de indagación cuidadosa lo que se dice, vulgarmente,

con mayor confianza que verdad acerca del principado, supremo e indudable, del principio de contradicción sobre todas las verdades.

Después trataré de exponer brevemente qué haya de establecerse cual más correcto en este capítulo.

Respecto de la ley de razón suficiente corroboraré, en la medida de la mediocridad de mi ingenio, con argumentos todo lo que convenga para darle un sentido y demostración más estrictos; a la vez que aduciré las dificultades que parecen infestarlo; y, aducidas, las enfrentaré.

Finalmente, adelantando unos pasos más, estableceré dos principios nuevos —de importancia no despreciable, me parece— del conocimiento metafísico, que no son, ciertamente, aquellos otros, primitivos y simplicísimos; sino otros más acomodables al uso; y, aparte de otras cosas, de grandísimo alcance. Por seguir este intento un no trillado camino hay gran peligro de caer en algún error; mas estoy convencido de que el lector benévolo lo echará todo a la mejor parte si lo juzgare con ecuánime razón.

SECCION PRIMERA

DEL PRINCIPIO DE CONTRADICCION

ADVERTENCIA

Como ahora voy a intentar sobre todo ser breve, creo suficiente aceptar las definiciones y axiomas que poseemos como establecidas en el conocimiento vulgar y consonantes con la recta razón, y no repetirlas una vez más, y no seguir esa costumbre de algunos que, adscritos servilmente a no sé qué ley metodológica, les parece no haber procedido según vía y razón si no han hecho una recensión desde el huevo hasta todo lo malo que hallen en los mamotretos de los filósofos.

Para que no se me achaque tal vicio, como voluntariamente cometido, he creído mi deber advertirlo antes al lector.

Proposición I. No se da un principio *único*, absolutamente católico de todas las verdades.

Un principio primero y verdaderamente único ha de ser necesariamente una proposición simple; si no, caso de comprender implícitamente muchas proposiciones, no haría sino falsificar su condición de principio único.

Si es, pues, proposición verdaderamente simple es necesario el que sea o afirmativa o negativa. Mas sostengo que, sea de cualquiera de las dos clases, no puede ser universal, o comprehender bajo sí absolutamente todas las verdades. A saber: si dices que es *afirmativo*, no puede ser principio absolutamente primero de las verdades negativas; si *negativo*, no puede conducir al ejército de las positivas.

Supón, pues, que sea proposición negativa; porque esa relación de todas las verdades con sus principios, que es la de consecuencia, es o directa o indirecta, primero: que en la manera directa de concluir partiendo de un principio negativo no se puedan sacar sino consecuencias negativas, ¡quién hay que no lo vea?

Después, si exiges que de tal principio fluyan indirectamente conclusiones afirmativas, confesarás no ser esto posible sino mediante la proposición: *es verdadero todo lo opuesto a falso.* Proposición esta que siendo ella misma afirmativa no puede fluir en argumentación directa de un principio negativo; menos aún indirectamente, porque necesitaría él mismo de su propia ayuda.

De aquí que de ninguna manera dependerá de un principio enunciado negativamente. Y por

ello no habiendo modo de que las proposiciones afirmativas procedan de un solo principio negativo, tal principio no podrá ser denominado *católico.*

Parecidamente, si estableces que tu principio cardinal sea proposición afirmativa, las negativas no podrán ciertamente depender directamente de él; e indirectamente, hará falta la proposición: *si algo es opuesto a verdadero, es ello mismo falso.* Esto es: si se afirma lo opuesto a algo, se lo niega; siendo lo cual proposición negativa, dé nuevo de ninguna manera, directa ni indirecta, como es patente podrá deducirse, sino por petición de lo mismo, de un principio afirmativo. Establezcas pues, lo que establecieres no refutarás la proposición que en la proposición frontal hice: que no puede darse un principio único, último, católico para todas las verdades.

Proposición II. Dos son los principios absolutamente primeros de todas las verdades; uno, de las verdades afirmativas; a saber, la proposición: lo que es, es; otro, de las verdades negativas, a saber, la proposición: lo que no es, no es. Ambas, a la vez, se llaman comúnmente principio de identidad.

Apelo, una vez más, a los dos géneros de demostrar verdades, a saber: directo e indirecto. La primera manera de concluir saca la verdad de la conveniencia de las nociones de sujeto y predicado; y siempre pone de fundamento esta regla: cuando el sujeto, considerado en sí o en nexo, pone todo lo incluido en la noción del predicado,

o bien excluye lo incluido en la noción de predicado, hay que establecer que le conviene. Y más largamente explicado: cuando se halla identidad entre las nociones de sujeto y predicado, la proposición es verdadera; lo que expresado en términos generalísimos, cual conviene a principio primero, dice: *lo que es, es; lo que no es, no es.* Luego el principio de identidad presidirá ciertamente a toda argumentación directa, —lo que es ser "primero".

Si investigas la manera indirecta de concluir, llegarás al final a lo mismo: que el principio gemelo es el fundamento. Porque tendrás siempre que apelar a estas dos proposiciones: 1) si lo opuesto a algo es falso, es ello verdadero, esto es: si se niega lo opuesto a algo, hay que afirmarlo; 2) si lo opuesto a algo es verdadero, es ello falso. De las cuales la primera proposición tiene por secuelas las proposiciones afirmativas; la otra, las negativas. Si expresas la primera proposición en términos simplicísimos, resultará: *lo que no no es, es* (ya que la oposición se expresa por la partícula *no;* a su vez, la remoción, por la partícula *no).* A la posterior proposición la reformarás así: *lo que no es, no es* (a saber: aquí, de nuevo, la palabra "opuesto" se expresa por la partícula *no,* y la palabra "falsedad", o sea: la de remoción, por la misma partícula). Si ahora, por exigirlo así una ley característica, realizas la fuerza de las palabras contenidas en la proposición primera, porque una partícula *no* indica que se ha de eliminar la otra, eliminadas ambas resultará la proposición *lo que es, es.* Mas por decir la otra: *lo que no es, no es,* queda patente el que, aun en la demostración indirecta, el principio gemelo de identidad posee primacía; y consecuentemente es fundamento absolutamente último de todo conocimiento.

Escolio. He aquí un espécimen —leve, ciertamente, mas no del todo despreciable— de la arte característica combinatoria, porque los términos simplicísimos de que nos servimos para declarar estos principios, en casi nada se diferencian de los caracteres. Qué es lo que sienta de esta arte que, inventada por Leibniz, la han recuperado todos los eruditos de enterrada que estaba con tan ilustre varón, lo explicaré en esta ocasión; confieso advertir en este gran filósofo lo del testamento de aquel padre de la fábula de Esopo, quien, a punto de expirar declaró a sus hijos haber escondido un tesoro en el campo; mas, antes de indicar el lugar, quedó de repente muerto; dio así a los hijos ocasión de arar a fondo diligentísimamente el campo, y, cavándolo, beneficiarlo, hasta que perdida la esperanza, resultaron sin duda más ricos por la fecundidad del campo. Tal es, ciertamente el fruto único de trabajar con tan celebrado artificio que creo han de esperar los que, si algunos hay, sean constantes en dedicarle sus esfuerzos. Mas si es lícito confesar abiertamente la cosa tal cual es, temo que no le haya pasado también a aquel varón incomparable lo que el agudísimo Boerhaavius sospechó, en cierto lugar de su Chemia, de los artificios más famosos de los alquimistas, a saber: que, después de

descubrir muchos y singulares arcanos, en definitiva pensaron que nada iban a poder sacar de simplemente poner manos a la obra; y, adelantando las previsiones, narraron cual hecho lo que se podía hacer; y hasta lo que debería hacerse daban por hecho apenas se determinaron a realizarlo. Es cierto que, si se ha llegado a principios absolutamente primeros, no voy a negar el que sea lícito algún uso de la arte característica, pues se dispone ya de abundancia de nociones, y aun de términos simplicísimos o signos. Mas cuando se trate de expresar un conocimiento compuesto con el auxilio de letras, toda la perspicacia del ingenio atáscase de repente cual en escollo, impedida por inextricables dificultades. Hallo además que un renombrado filósofo, el ilustre Daries intentó explicar el principio de contradicción con el auxilio de letras, designando con el signo ^{+}A la noción afirmativa; y con el signo ^{-}A, la negativa; de donde sale la ecuación: $^{+}A\ ^{-}A = 0$, esto es: afirmar y negar lo mismo es imposible, o sea: nada. En este intento, sea dicho con la venia de tan ilustre varón, noto, sin lugar a dudas, una petición de principio. Porque si al signo $^{-}$de la noción negativa le atribuyes la fuerza de destruir la afirmativa, al juntarse, estás suponiendo patentemente el principio de contradicción en que se estatuye el que nociones opuestas se destruyen entre sí mismas. Mas nuestra explicación de la proposición: *si lo opuesto de algo es falso, es ello verdadero*, está inmune de tal falla. Ya que por decir, enunciado en términos simplicísimos:

lo que no no es es, no hacemos nada al quitar las partículas *no* sino ejecutar su significado sencillo; y resulta, como era necesario, el principio de identidad: *lo que es es.*

Proposición III. Ha de establecerse además la preferencia del principio de identidad sobre el principio de contradicción para obtener el principio en la subordinación de las verdades.

La proposición que haya de arrogarse el nombre de principio absolutamente supremo y generalísimo, enúnciesela primero con términos simplicísimos; después, generalísimos; lo que me parece notar indudablemente en el principio gemelo de identidad. Pues de todos los términos afirmativos el más simple es la palabrita *es;* de los negativos, la palabrita *no es.* Después, no puede concebirse algo más universal que las nociones simplicísimas, ya que las más compuestas reciben prestada su luz de las simples; y porque son aquéllas más determinantes que éstas, por ello no pueden ser generales.

El principio de contradicción, expresado en la proposición: *es imposible el que lo mismo sea a la vez y no sea*, en realidad no es sino la definición de *imposible;* ya que todo lo que se contradice, o sea: lo que es concebido como simultáneamente siendo y no siendo, se llama imposible. Pero ¿de qué manera puede afirmarse que se haya de llevar a todas las verdades a esta definición, cual a piedra de Lydia? Pues no es necesario que defiendas a cualquiera verdad de la imposibilidad de lo opuesto, ni, para decir la

verdad, esto basta de suyo; ya que de la imposibilidad de lo opuesto no hay paso a la aserción de la verdad, sino mediante la sentencia: *si lo opuesto a algo es falso, tal algo es verdadero*, que divide su imperio con el principio de contradicción, como quedó anteriormente demostrado.

Finalmente, exigir preeminencia para la proposición negativa en la región sobre todo de las verdades y saludarla cual cabeza y firmamento de todas, ¿quién es al que no parezca un tanto de duro y a veces algo peor que paradójico? , por no estar patente por qué una verdad negativa ha de poseer tal derecho sobre la afirmativa. Nosotros, más bien, por ser dos los géneros de verdades, estatuimos que hay también dos principios primeros, un afirmativo, otro negativo.

Escolio. Tal vez parezca a alguien esta disquisición, además de sutil y laboriosa, sobrante y carente de toda utilidad. Si consideras la fecundidad en corolarios, asiento contigo. Porque la mente, aun la no instruida en tal principio, no puede menos de servirse de ella siempre, espontáneamente y por una cierta necesidad natural. Pero por esto mismo ¿no será materia digna de disquisición seguir la cadena de las verdades hasta sus últimas articulaciones? Y ciertamente no es de vilipendiar adentrarse por esta razón en la consideración plenaria de la ley de las argumentaciones de nuestra mente. Que, para aducir una sola cosa: el que toda nuestra raciocinación se resuelva en descubrir la identidad de predicado con sujeto, o considerado en sí o mediante un

nexo, como es patente por la regla de verdades, se saca evidentemente de esto: que Dios no necesita de raciocinio, porque por estar patente clarísimamente ante su intuito respecto de todas las cosas cuáles convengan o no convengan el mismo acto de representación las detiene ante el intelecto y no necesita de análisis, necesariamente requerido por nuestra inteligencia oscurecida por la noche.

SECCION SEGUNDA

DEL PRINCIPIO DE RAZON DETERMINANTE VULGARMENTE SUFICIENTE

Definición

Proposición IV. Determinar es poner un predicado con exclusión del opuesto. Lo que determina a un sujeto respecto de un cierto predicado se llama *razón*. Razón se divide en determinante antecedente y determinante consiguientemente. Es determinante *antecedentemente* aquella cuya noción preceda a lo determinado, esto es: que, de no suponerla, lo determinado no es inteligible.* Es determinante *consecuentemente* la noción que no se pondría si no estuviera ya puesta por otra parte la noción que por él se determina. A la primera razón podrás también

* Se puede añadir a ésta la razón *idéntica* en que la noción del sujeto, a causa de su perfecta identidad con el predicado, lo determina; por ejemplo, el triángulo tiene tres lados; en que la noción de determinado ni sigue ni precede a la noción del determinante.

llamarla razón *porque*, o sea: razon de ser o de hacerse; a la segunda, razón *que*, o sea: razón de conocer.

Estructura real de esta definición

La noción de razón hace, según el sentido común, que haya algún nexo y ligadura entre sujeto y predicado. Por ello exige siempre un sujeto y un predicado que unir a él. Si pides por la razón de círculo no llego a entender qué es lo que pides si no añades un predicado, por ejemplo: que sea de todas las figuras isoperimétricas la de mayor capacidad. Preguntamos en otro caso por la razón de que haya males en el mundo; tenemos, pues, la proposición: el mundo contiene muchos males. La razón *que*, o la de conocer, no es lo pedido, porque la experiencia hace sus veces; sino hay que indicar la razón de *por qué*, o sea, la de hacerse, esto es: una razón que, puesta, resulta inteligible el que, antecedentemente respecto de este predicado, el mundo no estaba indeterminado; sino por qué razón se pone ese predicado de "males" con exclusión del opuesto.

Por tanto hácese la razón de indeterminada determinada. Y porque toda verdad resulta de por determinar el predicado al sujeto, la razón determinante de la verdad es no sólo criterio sino aun fuente, de la cual si te apartares se hallarán posibles cuantos se quiera, mas absolutamente nada de verdadero. Así no resulta indeterminado si el planeta Mercurio gira alrededor de su eje o

no, ya que carecemos de una razón que ponga una de las dos cosas con exclusión de la opuesta; mientras tanto ambos casos son posibles, mas ninguno de ellos resulta verdadero respecto de nuestro conocimiento.

Para ilustrar con un ejemplo la diferencia entre razones determinantes *antecedente* y *consecuentemente:* menciono los eclipses de los satélites de Júpiter; digo que tales eclipses proporcionan la *razón de conocer* la propagación, sucesiva y hecha con velocidad asignable, de la luz. Mas esta razón determina sólo consecuentemente esa verdad; pues aun en el caso de que no hubiera ni un solo satélite de Júpiter, ni la ocultación de luz que ellos hacen, sin embargo la luz se movería temporalmente, aunque tal vez nos fuera desconocido; o para aplicarlo más de cerca a la definición dada, los fenómenos de los satélites de Júpiter que prueban el movimiento de la luz suponen ese mismo comportamiento de la luz, sin el que no podrían acontecer, y por ello determinan sólo consecuentemente esta verdad. Mas la razón de hacerse, o sea: por qué el movimiento de la luz va unido con un dispendio asignable de tiempo depende (si aceptas la sentencia de Cartesio) de la elasticidad de los glóbulos del aire que, según las leyes de la elasticidad, cediendo un poco al golpe absorben, en cada glóbulo, un punto pequeñísimo de tiempo que, sumado a lo largo de una serie inmensa concatenada lo hacen, al final, perceptible. Tal fuera la razón determinante antecedentemente, o sea: que, no puesta la cual, no habría en absoluto lugar a una determinación, pues si los

glóbulos del éter fueran perfectamente elásticos no se percibiría intervalo alguno entre la emisión y llegada de la luz por inmensas que fueran las distancias.

La definición del ilustre Wolff, a pesar de su fama, me ha parecido necesitar aquí enmienda, pues define "razón": "aquello por lo que se puede entender por qué algo existe, más bien que no existe". Sin duda alguna, mezcla en la definición a lo definido. Porque aunque la palabra *por qué* parezca lo bastante clara para la común inteligencia, de manera que pueda admitírsela en una definición, no obstante implica tácitamente, y una vez más, la noción de razón. Pues si lo examinas bien, hallarás que indica lo mismo que *razón por la cual.* Así que, hecha debidamente la sustitución, la definición de Wolff suena: razón es aquello por lo que puede entenderse la *razón por la que* algo existe, más bien que no existe.

Parecidamente: la frase de *razón suficiente* he creído mejor reemplazarla con la de *razón determinante*, y el ilustre Crusius asiente a ello. Que esa palabra *suficiente* es ambigua, ella misma superabundantemente lo muestra, porque no se echa inmediatamente de ver en cuánto sea suficiente. Ahora bien: puesto que "determinar" es poner algo de manera que se excluya todo lo opuesto, denota lo que sea ciertamente suficiente para concebir una cosa de esta manera, y no de otra.

Proposición V. Nada es verdadero sin razón determinante. Toda proposición verdadera indica

que el sujeto esta determinado por el predicado, esto es: puesto con exclusión del opuesto; así que en toda proposición verdadera queda excluido necesariamente lo opuesto al predicado competente. Mas se excluye un predicado, que repugne a otra noción ya puesta, en virtud del principio de contradicción. Luego la exclusión no tiene lugar donde no se halle aquella noción que repugne al opuesto que ha de ser excluido. Así que en toda verdad hay algo que determina la verdad de la proposición, excluyendo el predicado opuesto. Por llamarse esto con el nombre de razón determinante hay que establecer no haber nada que sea verdadero sin razón determinante.

Lo mismo de otra manera

Por la noción de razón se puede saber qué predicado de los opuestos se ha de atribuir al sujeto y cuál quitarle. Pon que algo sea verdadero sin razón determinante, no habría nada que hiciera aparecer cuál de los opuestos se habría de atribuir al sujeto, cuál quitarle; así que ninguno queda excluido, y queda el sujeto indeterminado respecto de ambos predicados; por lo cual no hay lugar para verdad, pero como se supuso haberla, la repugnancia es patentemente manifiesta.

Escolio. Que el conocimiento de la verdad se funde siempre en un intuito de la razón, ha quedado establecido por consentimiento común de todos los mortales. Pero nosotros solemos contentarnos frecuentemente con una razón de-

terminante consecuentemente, cuando se trata de certeza para nosotros; mas que se dé siempre una razón determinante antecedentemente, o si prefieres, genética o al menos idéntica, resulta fácilmente evidente en virtud del teorema traído y definición, tomados conjuntamente, ya que una razón determinante consecuentemente no da verdad sino la explana. Pasemos a las razones que determinan la *existencia.*

Proposición VI. Que algo tenga en sí mismo la razón de su existencia es absurdo. Si algo tiene en sí mismo la razón de la existencia de alguna cosa, es causa de ella. Pon, pues, que haya algo que tuviera en sí mismo la razón de su existencia; sería entonces causa de sí mismo. Mas por ser la noción de causa anterior, por naturaleza, a la noción de causado; y ésta, posterior a aquélla, la misma cosa sería simultáneamente anterior y posterior a sí misma, lo que es absurdo.

Corolario. Luego, lo que se afirma, existe de manera absolutamente necesaria, no existe por virtud de alguna razón, sino porque no es pensable simplemente lo opuesto. Esta imposibilidad de lo opuesto es la razón de conocer la existencia, mas carece llanamente de razón antecedentemente determinante. *Existe;* pero es suficiente haber dicho y concebido esto de él.

Escolio. Por cierto que hallo en las sentencias aprobadas de los filósofos recientes reafirmada la sentencia de que Dios tiene en sí mismo puesta la razón de su existencia. Mas yo no querría darle mi asentimiento. Parece hacérseles a

estos varones algún tanto duro denegar a Dios, principio último y perfectísimo de razones y causas, ser razón de sí; y, por ello, por no poder reconocer para él alguna externa, piensan la tiene recóndita en sí mismo. Ciertamente, casi no puede hallarse algo más distante de la recta razón que esto. Pues cuando se llega mediante cadena de razones al principio, es evidente de suyo que hay que detener el paso y que toda pregunta queda abolida por tal respuesta consumada. Sé ciertamente que los tales apelan a la noción misma de Dios que exige su determinada existencia; mas es fácil de percibir que esto pasa idealmente, no realmente. Te formas la noción de un cierto ente en que se halla la omnitud de la realidad; hay que confesar que por tal concepto tienes que conferirle existencia.

La argumentación procede así: si en un ente están unidas todas las realidades sin limitación de grado, existirá; mas si solamente se las concibe unidas, también la existencia del mismo consistirá tan sólo en idea. Luego la sentencia habría de reformarse más bien así: al formarnos la noción de un cierto ente al que llamamos Dios la determinamos de manera que esté incluido en ella la existencia. Si, pues, es verdadera la noción preconcebida, será también verdadero el que exista. Y quedo esto dicho en gracia de los que dan su asentimiento al argumento cartesiano.

Proposición VII. Se da un ente cuya existencia precede a su propia posibilidad y a la de todas las demás cosas, por lo cual se dice de él existir de manera absolutamente necesaria. Se llama Dios.

Puesto que posibilidad se resuelve íntegramente en no repugnancia de algunas nociones conjuntadas, y, por esto, la noción de posibilidad proviene de un cotejo; mas en todo cotejo es necesario se proporcionen las cosas a cotejar, y donde nada en absoluto se proporcione al cotejo, y que le corresponda, no hay lugar para la noción de posibilidad; se sigue que nada puede ser concebido como posible a no ser que lo que de real haya en toda posible noción exista, y entonces (porque, si te apartas de esto, nada sería absolutamente posible, esto es: sería imposible) existirá de una manera absolutamente necesaria. Pues bien: esta realidad omnímoda es necesario que esté unida en un ente único.

Pues pon que esas cosas reales que son cual el material de todos los conceptos posibles, se hallen distribuidas en muchas cosas existentes, cada una de tales cosas tendría una existencia limitada de alguna manera, esto es: unida a no pocas privaciones; por no convenir a las cuales una necesidad absoluta, lo mismo que a las realidades, pertenecen tales privaciones a la determinación omnímoda de la cosa, determinación sin la cual la cosa no puede existir; así que las realidades, limitadas de esta manera, existirían contingentemente. Se requiere, pues, para una necesidad absoluta, el que existan sin limitación alguna, esto es: resulten ente infinito. Ente en el cual si finges alguna pluralidad no harías sino repetirlo algunas veces; de lo que se sigue, dado

que la contingencia es opuesta a necesidad absoluta, que no puede existir —tiene que afirmarse— sino un único ente absolutamente necesario. Luego se da un Dios único, principio absolutamente necesario de toda posibilidad.

Escolio. He aquí, en la máxima medida posible, una demostración esencial de la existencia divina y, aunque no haya propiamente lugar a una genética, comprobada con un documento máximamente primitivo, a saber: con la posibilidad misma de las cosas. Por lo cual resulta patente que si quitas a Dios, queda abolida no solamente la existencia de todas las cosas sino aun la posibilidad interna misma. Porque aunque suela vulgarmente decirse que las esencias (que consisten en interna posibilidad) son necesarias, sin embargo más correctamente se diría que *competen a cosas de manera absolutamente necesaria*. Pues la esencia de triángulo —que consiste en la coinserción de tres lados— no es, de suyo, necesaria. ¿Quién sano de mente se afirmaría en que sea necesario en sí concebir el que siempre se unan tres lados? Mas concedo que esto es necesario al triángulo, esto es: si piensas triángulo, piensas necesariamente en tres lados, que es lo mismo que si dices: si algo es, es.

De dónde provenga el que con el pensamiento de lados se armen las nociones de espacio, cerrar, etc., esto es: que triángulo entre en el género de poder ser pensado, y después, de dónde resulte —por combinación, limitación, determinación— el que todo lo que hay en una noción de

cosa pensable exista realmente, es algo sencillamente imposible de concebir, fuera del caso de Dios, fuente de toda realidad.

Sabemos, por cierto, que Cartesio dio un argumento de la existencia divina, sacado de su misma noción interna; por qué se le frustró tal intento, es de ver en el escolio del párrafo anterior. Dios es el único entre todos los entes en quien la existencia es anterior o, si te place, idéntica con la posibilidad. Y de El no queda ni tan sólo noción en el instante en que prescindas de su existencia.

Proposición VIII. Nada de lo contingentemente existente carece de razón determinante antecedentemente su existencia.

Pon que careciera. No quedará para determinarlo en cuanto existente sino la existencia misma de la cosa. Mas porque, no obstante, la existencia está determinada, esto es: está puesta de manera que ha quedado excluida totalmente cualquier cosa opuesta a su omnímoda determinación, no habrá más exclusión de lo opuesto que la proveniente de la posición de la existencia. Mas por ser tal exclusión idéntica (ya que nada más impide a una cosa el no existir, sino la eliminación de la no existencia), lo opuesto a la existencia se habrá excluido por sí mismo, esto es: será absolutamente imposible; esto es: la cosa existirá de manera absolutamente necesaria, lo que repugna a la hipótesis.

Corolario. Resulta, pues, de lo demostrado, que solamente la existencia de lo contingente

necesita fundarse en razón determinante, y que el único absolutamente necesario está exento de esta ley. De aquí que no se haya de admitir este principio de una manera tan general que abarque en su imperio la universidad de todos los posibles.

Escolio. He aquí la demostración del principio de razón determinante iluminada con la luz de la certeza, y de manera definitiva; tal es ciertamente mi persuasión. Los filósofos más perspicaces de nuestro tiempo, entre ellos nombro, honoris causa, al ilustre Crusius, se han quejado siempre, como consta, de la demostración poco sólida de este principio, que, en todos los escritos de esta materia, lo hallamos empleado. Del remedio de tal mal desesperó tanto ese gran varón que sostuvo en serio ser esta proposición simplemente incapaz de demostración, aun si se concede ser máximamente verdadera. Mas de por qué no me resultó tan fácil y expedita la demostración de este principio que no la llevara íntegramente a cabo, cual suele intentarse, con un argumento, sino fuera necesario llegar a dominarla con una certeza llena de anfractuosidades, a mí mismo me he de dar razón.

Primero, pues, hube de distinguir cuidadosamente entre las razones de verdad y existencia, aunque pudiera parecer evidente el que en región de las verdades, la universalidad del principio de razón suficiente determinante se extienda tanto como la existencia. Porque si es verdadero que nada hay sin razón determinante, esto es: si al sujeto no conviene el predicado, se sigue que sin

razón determinante sería predicado nulo el de existencia. Mas consta suficientemente que para asegurar una verdad no hace falta una razón determinante antecedentemente, sino que basta con la identidad que rige entre predicado y sujeto.

Mas en las cosas existentes se trata de razón determinante antecedentemente que, si no la hay, existe el ser absolutamente necesario; mas si la existencia es contingente di por decidido el que no puede ella preceder. Por lo cual esta verdad, sacada de sus mismas fuentes, salió, a mi juicio, más pura.

Cierto que el celebérrimo Crusius piensa que una cierta existencia está tan determinada por sí misma que tiene por inútil exigir algo más. Titio obra con volición libre. Pregunto: ¿por qué hizo esto, más bien que no hacer? Responde: porque quiso. Pero ¿por qué quiso? Tiene por inepta tal pregunta. Si preguntas: ¿por qué no hizo otra cosa? Responde: porque ya hizo esto. Y por ello piensa que la volición libre está determinada en acto por su existencia, y no antecedentemente por razones priores a su existencia; y que por la sola posición de actualidad quedan excluidas todas las determinaciones opuestas; de aquí que sostenga no hacer falta razón determinante.

Mas probaré, si te place, además con otro argumento que una realidad contingente no está suficientemente determinada si prescindes de razón antecedente, por tanto que no puede ser

existente. Exista un acto de volición libre, esta existencia excluye lo opuesto a esta determinación, pues, por no haber existido alguna vez, y porque la existencia de suyo no determina el que haya o no haya sido alguna vez por virtud de la existencia de esta volición, esta cuestión: "si antes ya existió o no existió" queda indeterminada. Mas porque dentro de determinación omnímoda esta determinación "si el ser comenzó o no" es una de tantas, el ser quedará indeterminado y no podrá ser determinado hasta que, además de lo que le compete a su existencia interna, se aduzcan nociones que sean pensables independientemente de su existencia. Más porque lo que determina la no existencia antecedente de un ente existente precede a la noción de existencia; mas porque lo que determina que un ente existente no haya existido anteriormente es lo mismo que a la vez lo ha determinado a pasar de no existencia a existencia (porque las proposiciones: por qué lo que existe ya no haya antes existido, y por qué lo que antes no existió, exista ya, son, en realidad de verdad idénticas), a saber: la razón que antecedentemente determina la existencia, queda más que suficientemente patente que sin esta determinación omnímoda del ser que se concibe llega a ser, no puede haber lugar tampoco para la existencia.

Si esta demostración por el análisis de nociones más profunda pareciera a alguien demasiado oscura, puede contentarse con las precedentes.

Finalmente: por qué retiré mi asentimiento a la demostración traída por los secuaces del ilustre Wolff, lo explicaré brevemente. La demostración de este ilustre varón tal cual se halla más detenidamente expuesta por el perspicacísimo Baumgarten se reduce, para resumirla en pocas palabras, a esto: si algo no tuviere razón, la nada sería su razón; luego nada sería algo, lo que es absurdo.

Por tal manera de argumentar habría de reformarse así mejor: si un ente no tiene razón, la razón del mismo es la nada, esto es: no es ente. Empero esto es demasiado largo por ambas partes, porque si no hay razón alguna, el concepto que le corresponde será el de no ser: de aquí que si al ente no se puede asignar una razón sino esa a la que no corresponde absolutamente ningún concepto, carecerá absolutamente de razón, lo que revierte a lo supuesto. De esto no se sigue el absurdo que creían fluir de aquello. Servirá de testimonio a mi sentencia un ejemplo. Me atreveré a demostrar, según esta manera de concluir, que el primer hombre fue engendrado por no padre. Pues supón que no fue engendrado. Nada habría que lo engendrara. Luego fue engendrado por nada; lo que siendo contradictorio, habráse de confesar que fue engendrado por alguien. No es difícil evadirse de la capciosidad del argumento. Si no es engendrado, nada lo engendró. Esto es: quien se reputara haberlo engendrado es nada o no ser, lo cual es ciertamente más cierto que lo más cierto. Pero de una proposición mal convertida se saca un sentido malísimamente torcido.

Proposición IX. Enumerar y diluir las dificultades que parece oprimen al principio de razón determinante, vulgarmente, suficiente.

Entre los impugnadores de este principio, ha de conducir el ejército —y es el solo que, con derecho, ha de ser reputado* cual, de entre todos, su mantenedor— S.R. y agudísimo Crusius, a quien, de entre no diré los filósofos de Alemania sino de entre los promotores de la filosofía, tengo casi por no segundo respecto de nadie. Si resultare bien la discusión de las dudas (lo que me parece prometerlo el patrocinio de una buena causa), creeré haber superado todas las dificultades. En primer lugar achaca a la fórmula de este principio ambigüedad e inestable sentido. Porque hace notar, y correctamente, que tal principio se sirve de razón de conocer; igualmente de razón moral y de otras ideales cual de real y antecedentemente determinantes; de modo que muchas veces resulte dificultoso entender cuál está sobreentendiendo. Flecha que por no herir nuestros asertos, no tenemos por qué evitarla. Quien examinare cuáles son nuestros asertos verá que distingo cuidadosamente entre razón de verdad y razón de actualidad.

* Aquí, en nada deseo rebajar al ilustre Daries cuyos argumentos, y aun los de otros no insignificantes, confieso han sido de gran peso para agravar lo referente al principio de razón determinante. Mas porque no parecen afines a los alegados por el alabado D. Crusius, creo que puedo restringir la respuesta a las dudas sobre todo a los de él, con perdón de los de otros varones, por lo demás grandes.

En la primera se trata solamente de esa posición del predicado que se hace mediante aquellas nociones que están incluidas en el sujeto o absolutamente o conexamente considerado, casos en que solamente se descubre identidad del sujeto con el predicado o no predicado que está ya adherido al sujeto. En la segunda, respecto de lo que se pone como existiendo-en, se examina no "si", sino "de dónde" proviene el que su existencia está determinada. Si no hay nada que excluya lo opuesto, fuera de la posición absoluta de tal cosa, habrá que sostener que existe necesariamente, de por sí y absolutamente. Mas si se supone que exista contingentemente, será necesario que haya otras cosas que determinándola de ésta y no de otra manera excluyan ya antecedentemente lo opuesto a la existencia. Y esto, respecto a nuestra demostración en general.

Para los defensores de este principio, mayor peligro, sin duda, les viene de aquella objeción del clarísimo varón, según la cual hemos dado a los estoicos el derecho de volver a casa trayendo la necesidad inmutable de todas las cosas y el Hado; y la emprende contra nosotros, explícitamente y en argumentos de no despreciable fuerza, en nombre de toda libertad y moralidad elevada. Su argumento, por lo demás no enteramente nuevo —aunque expuesto por él de más explicada y fuerte manera—, lo aduciré, en lo posible reducido a su núcleo, mas intacta su fuerza.

Si todo lo que llega a ser no puede llegar a ser de otra manera sino teniendo razón antece-

dentemente determinante, se sigue que lo que *no llega a ser no puede tampoco llegar a ser*, porque, a saber, no hay razón alguna sin la cual, no obstante, no pueda absolutamente llegar a ser. Y porque esto se ha de conceder, en orden retrógrado, respecto de todas las razones de razones, de esto se sigue que todo llega a ser según vinculación natural de tan conexa y entretejida manera que quien opte por lo opuesto de cualquier evento y aun acción libre, hace votos por lo imposible, ya que no se da la razón que se requeriría para producirlo.

Tal es, en resumen, la cadena inevitable de los sucesos que, como dice Crisipo, una vez puesta se desarrolla a lo largo de los eternos órdenes de consecuencia hasta llegar al final al estado primero del mundo que exige cual autor inmediato a Dios; allí se detiene la razón última y feraz en secuelas, de los eventos, puesta la cual, unos de otros se derivan y se seguirán en adelante por siglos según ley para siempre establecida. El esclarecido varón impugna esa trivial distinción entre necesidad absoluta e hipotética por la cual, como por rendija creen poder escabullirse los adversarios, que realmente no es de valor alguno para romper la fuerza y eficiencia de la necesidad.

Pues ¿qué importa si respecto de los eventos, predeterminados precisamente por las razones antecedentes, considerados en sí mismos, resulta representable lo opuesto, cuando, aun así, lo opuesto no puede realmente llegar a ser, ya que no están dadas las razones que le hicieran falta

para existir, —más aun: se dan las para lo contrario? Dirás: no obstante se puede ser pensado lo opuesto, tomados separadamente los eventos, y por tanto es posible. Pero aun así ¿qué? No puede llegar a ser, porque de que jamás pase al acto, se cuidan suficientemente las razones ya existentes.

Acepta este ejemplo: Cayo hizo una impostura. A Cayo, por sus determinaciones primitivas, a saber: por las que es hombre, no le repugnó la sinceridad. Concedido. Mas en cuanto ya está determinado le repugna en realidad, ya que están presentes en él las razones que ponen lo contrario, y la sinceridad no puede atribuírsele sin perturbar el orden íntegro de las razones implicadas hasta llegar al estado primero del mundo. Oigamos ahora qué es lo que de esto concluye el ilustre varón. La razón determinante no hace sin más el que precisamente esta noción acontezca, sino el que, en lugar de ella, no pueda acontecer otra. Luego todo lo que en nosotros acaece está previsto por Dios en sus consecuencias de manera que no puede en modo alguno seguirse otra. Luego la imputación de nuestros actos nos pertenece, mas de todo la única causa es Dios quien nos ató con leyes tales que tenemos que cumplir en todo caso nuestra suerte. ¿No resulta de esto el que ningún pecado pueda desagradar a Dios? ; cuando se comete alguno, por el mero hecho queda probado el que la serie de las cosas implicadas establecida por Dios no admite otra cosa. ¿Por qué, pues, echa en cara Dios a los pecadores las acciones que desde la creación y nacimiento

del mundo hasta ahora estaba ya asignado el que las hicieran?

Refutación de las dudas

Cuando distinguimos entre necesidad hipotética, en especial la moral, y la absoluta, no se trata en este caso de fuerza y eficacia de la necesidad, a saber: de si una cosa es en un caso o en otro, mas o menos necesario, sino que la cuestión versa acerca del principio necesitante, a saber: *de dónde* procede que la cosa sea necesaria. Concedo ciertamente con gusto que algunos de los seguidores de la filosofía wolfiana se apartan aquí del sentido verdadero porque lo que está puesto como determinado hipotéticamente por una cadena de razones creen, convencidos, que está aún algún tanto remoto de necesidad completa, porque carece de necesidad absoluta. Mas yo asiento con el ilustre antagonista en esto: en que la tan por todos decantada distinción eleva bien poco la fuerza de la necesidad y la certeza de la determinación. Así como no hay nada *más verdadero* que *lo verdadero*, ni *más cierto* que lo *cierto*, parecidamente no se puede concebir algo *más determinado* que *lo determinado*.

Los acontecimientos mundanos están determinados tan ciertamente que la presciencia divina no se engañe al conocer con igual grado de certeza tanto los futuros como la imposibilidad de lo opuesto en virtud del nexo de las razones.

Mas aquí el quicio de la cuestión está no *en cuánto* sino *de dónde* provenga la futurición necesaria de lo contingente. Que el acto de la creación no se quede ambiguo en Dios, sino esté tan ciertamente determinado que lo opuesto sea indigno de Dios, esto es: no pueda esto convenirle, ¿quién hay que lo dude? Sin embargo la acción es libre, porque está determinada por unas razones que son las motoras intrínsecas de su inteligencia infinita y por cuanto inclinan de manera cierta, más que cierta, su voluntad, no proceden de alguna eficacia ciega de la naturaleza.

Parecidamente también respecto de las acciones libres de los hombres; en cuanto se las considera como determinadas, queda, ciertamente, excluido lo opuesto; mas no queda excluido por razones colocadas fuera del apetito del sujeto y de sus espontáneas inclinaciones, cual si el hombre estuviera impelido, aun contra su voluntad, a realizar tales acciones por una cierta e inevitable necesidad. Sino que, en la propensión misma de voliciones y apetitos, por obedecerlas de grado en virtud de los alicientes de la representación quedan determinadas las acciones por un nexo, de seguro ciertísimo, mas voluntario y según una ley estable. Que entre acciones físicas y las que gozan de libertad moral haya una diferencia no queda reducido a una diferencia de nexo y certeza, algo así como si solamente éstas, por tener futurición ambigua y estar eximidas del vínculo de razones, gozaran de una vaga y ambigua razón de nacimiento; lo cual las hiciera, ciertamente, poco

recomendables como prerrogativas de seres inteligentes. Mas el modo como se determina la certeza por sus razones, da amplio campo para defender el carácter de la libertad, a saber: que no amarran sino por virtud de motivos del intelecto aplicados a la voluntad, cuando, al contrario, en los brutos —o sea en las acciones físico-mecánicas— todo procede necesariamente conforme a las solicitaciones e impulsos externos, sin inclinación espontánea alguna de albedrío.

Cierto que el poder de hacer una acción se ha indiferentemente respecto de ambas partes; mas pasa por admitido el que solamente se determina por una inclinación de beneplácito hacia los alicientes ofrecidos en las representaciones. Cuanto con mayor certeza se vincule a esta ley la naturaleza del hombre, de tanta mayor libertad gozará; que no es usar de libertad el dejarse llevar por una vaga inclinación, y de aquí para allá, hacia los objetos.

Dirás: no obra por otra razón sino sobre todo porque *le plació*. Te tengo cogido por tu misma confesión. Porque ¿qué es eso de "placerle" sino haberse inclinado la voluntad, a una parte más bien que a la opuesta, por alicientes del objeto? "Placerle", pues, determina, según tu sentencia, la acción; mas no es sino la aquiescencia de la voluntad al objeto por razón de sus alicientes con los que invita a la voluntad. Luego es una determinación relativa en que, si se supone atraída igualmente la voluntad por los alicientes, mas uno de ellos es más delicioso, es lo mismo

que placerle a la vez igual y desigualmente, —lo que implica repugnancia. Puede, no obstante, presentarse un caso en que las razones que inclinan la voluntad a una de las partes escapan plenamente de la conciencia; pero no por ello se elija una de ellas. Pero entonces el caso pasa de una facultad superior de la mente a una inferior, y la mente es dirigida por una de las partes de la representación oscura hacia algo: hacia lo de paso preponderante (de lo que se tratará más largamente a continuación).

Permítase ilustrar esta tan vulgarizada controversia con un diálogo breve, y tal vez cómodo entre Cayo, defensor del equilibrio de indiferencia; y Tito, patrón de la razón determinante.

Cayo. Durante el decurso de mi vida anterior, un remordimiento de conciencia me atormenta, y no me queda otro solaz, si es lícito creer a tus opiniones, que no recae en mí la culpa de los crímenes cometidos, porque, atado desde la cuna del mundo hasta aquí por un nexo de razones mutuamente determinantes, todo lo que he hecho no pude menos de hacerlo y quienquiera ahora echarme en cara mis vicios y que debí emprender un género de vida diverso, nada me increpa, obra ineptamente, casi como si me pidiera haber debido detener el flujo del tiempo.

Tito. ¡Sea! , pero ¿cuál es esa serie de razones de que te lamentas haber estado atado? Que todo lo que hiciste, ¿no lo hiciste de grado? Ya a punto de pecar ¿qué no te gritó calladamente una exhortación de la conciencia y, en

vano, te avisó interiormente el miedo a Dios? Y a pesar de ello ¿no te atrajo más el beber, jugar, culto a Venus y otras cosas de ese género? ¿Qué alguna vez te sentiste arrastrado, contra tu voluntad, a pecar?

Cayo. No lo voy a negar. Bien siento que, sin resistir y luchar valerosamente contra los alicientes, me he dejado, cual quebrado de cuello, arrastrar hacia lo perverso. A ciencia, conciencia y placer me hice esclavo de los vicios. Pero esta inclinación de la voluntad hacia la parte peor ¿de dónde me vino? Ya antes de que me pasara, cuando las leyes divinas y humanas me invitaban, dudoso aún, a estar de su parte, no estaba ya determinado por un colmo de razones el que me desviara a la parte mala más bien que a la buena?

Puesta ya una razón absolutamente y omnímodamente perfecta, ¿impedir lo así razonado no es lo mismo que deshacer lo hecho? Mas, según tu sentencia, cualquier inclinación de mi voluntad está perfectamente determinada por una razón antecedente, y ésta, ciertamente en otra anterior y así hasta la cabeza de todas las cosas.

Tito. Pues voy a quitarte el tropiezo. La serie de razones implicadas ofrece en el momento mismo de hacer una acción motivos dirigibles a dos partes, a una de ellas tú mismo de grado te entregaste por la razón de que era más deleitable obrar así que de otra manera. Pero dices, ya estaba determinado por un colmo de razones el que me inclinara hacia la parte destinada. Mas querría pensaras si para que la razón sea consu-

mada no se requiera el que la propensión espontánea de tu voluntad se vaya tras los alicientes del objeto.

Cayo. Cuidado con llamarla espontánea; no pudo menos de propender hacia esa parte.

Tito. Esto, lejos de destruir la espontaneidad la vuelve certísima, mientras se la tome en recto sentido. Pues *espontaneidad* es una acción que procede de *un principio interno.* Cuando está determinada, por conformarse a la representación de lo óptimo, se llama *libertad.* Cuanto más ciertamente se diga de alguien que obedece a tal ley, cuanto más determinado esté a querer, puestos todos los motivos, tanto más libre es un hombre. De tu argumentación no se sigue el que a la libertad le infrinja la fuerza de las razones antecedentemente determinantes, pues te la refuta tu confesión de que obraste, no involuntariamente, sino por placerte. Así que tu acción no fue *inevitable,* como pareces estar sobreentendiendo, pues ni aun trataste de evitarla; sino que fue *infalible* dada la propensión de tu apetito hacia las circunstancias así informadas. Lo cual hace caer sobre ti una mayor culpa, pues tan vehementemente lo apeteciste que no aguantaste el separarte de tu intento. Te mataré con tu flecha. Pero basta; según tu opinión ¿de qué manera creerías ser tu deber, y más cómodo, el aceptar la noción de libertad?

Cayo. Yo creo, por cierto, que si descartaras eso de la concatenación de razones determinantes por sí mismas de un evento fijo, si conce-

dieras que un hombre se ha indiferentemente en cualquier acción suya respecto de ambas partes; y que, aun puestas todas las razones de algún modo determinantes que finjas, no obstante pudiera elegir una cualquiera parte en vez de otra cualquiera, —entonces confesarías que, por fin, se ha tratado bien a la libertad.

Tito. Deus meliora! Si algún numen consintiera en que se te cumpliera el voto ¡qué infeliz serías todos los días! Propónte en tu ánimo seguir firmemente el camino de la virtud. Haz que esté tu mente bien defendida tanto con los preceptos de la religión como con todo lo demás que sea eficaz para robustecer tu consejo. Preséntase ahora la ocasión de obrar. Te dejarás llevar inmediatamente hacia la parte peor, pues no te determinarán las razones que te invitan. Me parece estar oyendo quejas y más quejas de tu parte: ¡Ah! , ¡qué hado siniestro me apartó súbitamente del consejo saludable! ¿Qué saca uno de empeñarse en cumplir los preceptos? Las acciones se hacen al azar, no son determinadas por razones. Por cierto, dices, no acuso al hado que contra mi voluntad, me arrastre y coaccione, sino abomino de aquello, no sé qué es, que me hace caer, seduciéndome, en lo peor. ¡Qué vergüenza! ¿Así que he de detestar aquel apetito que me inclina precisamente a lo peor y que pudo con igual facilidad inclinarme a lo contrario?

Cayo. Luego todo esto clama en favor de la libertad.

Tito. Ya ves cómo he acorralado tus razones. No apeles a espectros de razones, pues te sientes libre; pero no inventes una noción ficticia y poco cónsona con la recta razón, de esta libertad. Obrar libremente es obrar de manera conforme al propio apetito y además con conciencia. Y esto no está excluido ciertamente, por la ley de la razón determinante.

Cayo. Aunque casi casi no tengo cómo refutarte, sin embargo el sentido interior me parece hablar contra tu sentencia. Pues tomemos un caso de no grande importancia: si estoy atento a mí mismo, advierto que estoy libre de inclinarme a cualquiera de las partes, tanto que estoy persuadido suficientemente de que la dirección de mi acción no ha sido determinada por una serie de antecedente de razones.

Tito. Te descubriré la tácita impostura de tu mente que hace de ti juguete del equilibrio de indiferencia. La fuerza natural apetitiva, ínsita en la mente humana, es arrastrada no sólo hacia los objetos sino también hacia las representaciones variadas del intelecto. En la medida, pues, en que nos sentimos a nosotros mismos ser los autores de las representaciones que, en el caso dado, son motivos de elección, de manera que nos creamos perfectamente suficientes para aplicar a ellas nuestra atención, suspenderla o dirigirla a otra parte, somos consecuentemente conscientes de tender no sólo hacia los objetos de manera conforme a nuestro apetito sino además de poder alterar al arbitrio y variamente, las razones mismas objeti-

vas; en esa misma medida apenas si podemos refrenarnos de juzgar que la aplicación de nuestra voluntad está eximida de toda ley y carente de determinación fijada. Mas si nos esforzamos en sentir rectamente lo que hace ésta, y, no otra, tendencia de la atención sobre la combinación de las representaciones, que es cuando las razones tiran hacia una parte, para darle cuando menos una oportunidad a la libertad dirigimos la atención hacia la parte opuesta, con la cual damos a ésta un sobrepeso por el cual, de consiguiente, el apetito se *dirigirá así y no de otra manera*, nos convenceremos fácilmente de que están ciertamente presentes las razones determinantes.

Cayo. Confieso que me has enredado en muchas dificultades; mas estoy cierto de que tú mismo lo estás con no menores. ¿Cómo crees poder conciliar la futurición determinada de los males, de los que Dios es, en definitiva, la última y determinante causa, con su bondad y santidad?

Tito. Para no perder el tiempo en vanas discusiones, solventaré brevemente las dudas que te tienen suspenso y desataré los nudos. Por estar determinada la certeza de todos los acontecimientos tanto físicos como de acciones libres, los consecuentes en los antecedentes, los antecedentes en otros precedentes y así, cual por nexo y cadena, siempre en ulteriores razones, hasta llegar al estado primero del mundo que exige a Dios por inmediato autor, cual fuente y manantial del que todo fluye según insciente necesidad por cauce preparado, de aquí que pienses resulte Dios

no oscuramente señalado como maquinador del mal, y que no puede odiar a esa tela que él mismo urdió y que va siendo tejida conforme a su ejemplar a lo largo de los futuros siglos de los siglos, y parece que no pueda indignarse contra tantos y tantos pecados entretejidos en su obra tanto como lo exigiría la santidad, pues, en definitiva recaería la culpa sobre él mismo por empresario de todos los males. Tales son las dudas que te oprimen; voy ahora a disipar las nieblas.

Dios, al producir los primordiales del universo de las cosas, inició la serie que incluye —según nexo estable de razones, unidas bien tejida y entretejidamente— aun los males morales y los físicos, a ellos correspondientes. Mas de aquí no se sigue que se pueda acusar a Dios de autor de las acciones moralmente malas. Si, como pasa en las cosas mecánicas, los seres inteligentes se hubieren de manera solamente pasiva respecto de las que impelen a especiales determinaciones y mutaciones, no niego que se habría de echar la culpa última de todo a Dios, artífice de la máquina. Mas las que se hacen por voluntad de seres inteligentes y dotados de facultad de determinarse por sí misma espontáneamente, provienen, ciertamente, según libertad de albedrío, de un principio propiamente interno, de apetitos conscientes y de elección de una de las dos partes.

Por lo cual, aunque el estado de la realidad se halle, previamente a los actos libres, constitui-

do según razón, y el ser inteligente esté él mismo
implicado en un nexo tal de circunstancias que de
él, más que de cierto conste, procedan los males
morales y se podrán prever, sin embargo esta
futurición está determinada por unas razones cu-
yo quicio es la dirección voluntaria de ello hacia
lo peor. Y, por tanto, de lo que, por más
delicioso hicieron los pecadores, hay que decir
fueron ellos la causa, e imponer pena por tal
deleite ilícito cuadra perfectísimamente con la
equidad.

Mas en cuanto a esa objeción de que es, sin
duda, digno de la santidad de Dios, el que El
aborrezca el pecado, pero que parece incompati-
ble esto con crear un mundo por un decreto que
incluye la realización futura de los males, esta
dificultad, que a la cuestión circunda, no es
invencible. Solvéntase así:

La bondad infinita de Dios tiende a la
perfección máxima de las cosas creadas, a tanta
cuanta en ellas quepa y a la felicidad del mundo
espiritual. Mas llevado de su infinito empeño por
manifestarse, no solamente se dedicó a las series
más perfectas de acontecimientos que posterior-
mente se desarrollaran según el orden de razones,
sino que, para que no faltaran además algunos
bienes de menor grado y de este modo la univer-
sidad de las cosas se extendiera, por decirlo así, y
abarcara en su inmensidad desde el grado supre-
mo de perfección posible a lo finito, hasta todos
los inferiores y aun hasta la nada, aceptó el que
se deslizaran en su plan cosas que, mezcladas con

muchísimos males, sacara de ellas la sabiduría de
Dios algún bien y contribuyeran a la manifesta-
ción de la divina gloria adornándola con infinita
variedad.

Para que dentro de este ámbito no se
echara a faltar la historia del género humano,
lúgubre como es, convino perfectamente a la
sabiduría, potencia y bondad de Dios el que
llevara, en su mismo aluvión de males, infinitos
testimonios para celebrar la bondad divina. Mas
no se ha de pensar que, por ello, intentara
entretejer los males mismos en la obra recién
incoada y lo hiciera exprofeso, porque tuvo ante
la vista bienes que sabía él, por razones profun-
das, que, a pesar de todo, permanecerían, y que
fuera indigno de la sabiduría suprema erradicar
juntamente con la cizaña.

Por lo demás, pecan los mortales voluntaria-
mente y por íntimo afecto de la mente; no,
forzados por un orden, urgente y arrebatador, de
razones antecedentes, sino por un orden aliciente
que, aunque se previera el que obedeciesen a tales
atractivos, por residir el origen de los males en un
interno principio de determinación propia, es
patente el que han de imputarse a los mismos
pecadores.

Ni por esto hay que pensar que el numen
divino aborrezca menos los pecados, porque per-
mitiéndolos parezca, de alguna manera, consentir-
los. Porque esa misma licencia que se dio a los
males, está compensada con una grande colabora-
ción para reducirlos a lo mejor, colaboración que

se propuso conseguir por avisos, amenazas, invitaciones, ayudas. Tal es el fin propio que tuvo ante sus ojos el artífice divino; así que al cortar las ramas fructíferas en males y reprimir, dentro de lo que puede hacerse salvando la libertad de los hombres, se mostró, en eso mismo, enemigo de toda maldad, aunque amante de las perfecciones que de ella pudieran, no obstante, sacarse.

Pero, vuelvo al camino, que he divagado del intento más de lo debido.

ADITAMENTOS AL PROBLEMA IX

No hay presciencia divina respecto de las acciones libres, si no se admite una futurición determinada por sus razones

Quienes suscriben nuestro principio, han cogido siempre, y fuertemente, este argumento contra los que lo impugnan. Dejando, pues, aparte este punto, trataré de responder solamente a lo que en contra trae el perspicacísimo Crusius. A quienes así sienten, reprocha él que es esa una sentencia indigna de Dios, cual si creyeran que El se sirve de raciocinios. Si los hubiera quienes así pensaran, me pasaría de grado a la parte del ilustre adversario. Porque concedo que las anfractuosidades de los raciocinios son poco decorosas de la inmensidad del intelecto divino. Porque la inteligencia infinita no necesita abstraer nociones universales, combinarlas y compararlas para sacar de ellas conclusiones. Mas aquí sostenemos que

Dios no puede prever aquello cuya futurición no esté antecedentemente determinada, no por falta de medios, de los que concedemos no tener necesidad; sino porque es de suyo imposible la precognición que es nada si la existencia está absolutamente, de suyo, y antecedentemente indeterminada. Que esté de por sí indeterminada se sigue de su contingencia; los antagonistas sostienen que también está antecedentemente indeterminada. Luego, sencillamente, está falta de determinación, esto es: de futurición, lo está en sí, y así tiene que estar representada en el intelecto divino.

REFUTACION DE LAS OBJECIONES INVOCADAS EN SU AYUDA POR LOS DEFENSORES DEL EQUILIBRIO DE INDIFERENCIA

Los patronos de la parte adversa nos provocan a que nos demos por satisfechos con los ejemplos que parecen testimoniar tan abiertamente en favor de la indiferencia de la voluntad humana respecto de cualesquiera acciones libres que pareciera no poder haber algo más patente. Cuando se juega a *par-impar* y hay que ganarse conjeturando algunas habas encerradas en la mano, nos pronunciamos sencillamente sin consejo y sin razón alguna en la elección. Gemelo con este caso es el que se cuenta no sé de qué príncipe a quien se dio a elegir libremente entre dos copas, semejantes en todo: peso, figura, especie; de ellas una ocultaba plomo, la otra oro, de modo que determinarse a coger una de las dos no podría

caer sino más allá de la razón. Parecidamente hablan de libertad de indiferencia respecto de mover el pie derecho o el izquierdo. A todo ello responderé con una palabra y me parece más que suficiente.

Cuando en nuestro principio se habla de razones determinantes, no se entiende aquí de un género u otro de razones, por ejemplo: que en las acciones libres se ofrezcan al entendimiento conciente razones; sino que, determinare como fuere la acción, sea, no obstante, necesario el que se determine por una determinada, si es que la acción ha de realizarse. En la determinación del albedrío pueden faltar enteramente razones objetivas y el equilibrio entre los motivos presentes ante la conciencia puede ser perfecto; no obstante queda lugar aún para muchísimas razones que pueden determinar a la mente.

De tal estado dudoso y versátil no resulta sino que el asunto vuelva de una facultad superior a una inferior, de una representación con conciencia a otra oscura; no hace falta afirmar que, en tales casos, todo es perfectamente idéntico por las dos partes. La tendencia del apetito ínsito hacia ulteriores percepciones no soporta el que la mente permanezca largo tiempo en el mismo estado.

Proposición X. Se exponen algunos corolarios genuinos del principio de razón determinante.

1) *Nada hay en el raciocinado que no esté en la razón.* Porque nada hay sin razón determinante, y por tanto, nada hay en el raciocinado

que no arguya haber razon determinante de lo suyo.

Se podría objetar el que, por tener límites las cosas finitas, se seguiría de ello el que tales límites habrían de hallarse parecidamente en Dios.

Respondo: los límites que se hallan adheridos a las cosas finitas arguyen haber su razón limitada en la acción de la creación divina, porque la acción de Dios resulta limitada por razón de producir un ser limitado. Mas esta acción, por ser una determinación relativa de Dios —que necesariamente ha de responder a las cosas producendas— no es inteligible en él de manera interna y absoluta. Así que es patente no competer a Dios internamente tales limitaciones.

2) *Respecto de las cosas que nada de común tienen, la razón de una no puede ser razón de otra.*

Nos devuelve a la anterior proposición.

3) *No hay más en el raciocinado de lo que se halla en la razón.*

Proviene de la misma regla.

Secuela. La cuantidad de realidad absoluta en el mundo no se cambia naturalmente, ni por aumento ni por disminución.

Explicación

La evidencia de esta regla se echa de ver clarísimamente en las mutaciones corporales. Si,

por ejemplo, el cuerpo A impele por golpe a otro B, le adviene a éste una cierta fuerza, y por consiguiente realidad.* Mas al cuerpo impelente se le resta una cantidad igual de movimiento; por tanto la suma de las fuerzas en el efecto se equipara a las fuerzas de la causa. Ciertamente que en choque de un cuerpo elástico *menor* con otro mayor parece incurrir en error la ley alegada.

Mas en ninguna manera es así, pues el cuerpo elástico *menor*, al chocar con el *mayor*, adquiere de él, por repercusión, una cierta fuerza en dirección contraria que si se suma a la que transfiere al mayor, da una suma mayor ciertamente que la de cuerpo impelente, como consta por la mecánica; cantidad que aquí se llama vulgarmente absoluta; más verdadero fuera llamarla relativa, pues estas fuerzas tiran en direcciones opuestas; y, por ello, calculadas por los efectos que todas las máquinas aplicadas conjuntamente —y sumadas, por tanto, en el universo—, pueden ejercer, se conoce la suma de las fuerzas, restando los movimientos en dirección contraria que entonces quedan en definitiva destruidos entre sí, y permanece el movimiento del centro de gravedad que, como se sabe por la estática, es, después del choque, el mismo que anteriormente fue.

Mas en lo referente a toda destrucción del movimiento por resistencia de la materia, tal

* Aquí, según el sentido común, se puede concebir la fuerza impresa cual realidad aportada, aunque, propiamente, no sea sino una cierta limitación, o sea: dirección de la realidad insita.

destrucción dista tanto de eliminar la regla dicha que más bien la confirma. Porque la fuerza que se origina del reposo por concurso de causas, al transformar tanto cuanto recibe en resistencia contra los impedimentos, vuelve una vez más al reposo, y la cosa permanece como antes. De aquí que sea imposible una perpetuidad inexhaustible del movimiento mecánico, porque aun cediendo siempre a las resistencias la fuerza alguna parte de lo suyo, si permaneciera, a pesar de ello, incólume el poder de restaurarse a sí mismo, se contradiría por igual a esta regla y a la sana razón.

Frecuentemente vemos que grandes fuerzas parecen engendrarse de un principio infinitamente pequeño para causa. Una chispita, dentro de pólvora, ¡qué inmensa fuerza expansiva produce! O también, recibida otras veces en material ávido ¡cuántos incendios, ruinas de ciudades y largas devastaciones de grandes selvas! ¡Qué grandes contexturas de cuerpos disuelve una tan pequeña intromisión de una sola chispita! Pero aquí la causa eficaz de tales inmensas fuerzas, —escondidas en y favorecidas por la contextura interior de los cuerpos— es la materia elástica o, respecto de la pólvora (según los experimentos de Halesi) es la materia del aire o la materia ígnea, cual en cualquier cuerpo combustible, la que, con mínima acción, se manifiesta, más bien que se produce.

La pimienta, comprimida, se cuece interiormente y con bien pequeña acción desátanse fuer-

zas proporcionales a la recíproca tensión de la atracción y repercusión.

Ciertamente que las fuerzas de los espíritus y su progreso natural perenne hacia ulteriores perfecciones de ellas parecen estar eximidas de esta ley. Pero estoy persuadido de que se hallan sometidas a esa misma ley. Sin duda alguna, esa percepción infinita del universo entero —que el alma tiene siempre disponible, aunque muy oscura— contiene ya en sí misma todo lo que de realidad haya de haber más tarde con mayor luz en los pensamientos.

Un poco más adelante, dando la mente a algunas un mayor grado de atención, quitando el mismo grado a otras, ilumina con luz más intensa a las primeras; gana día a día en mayor conocimiento, que no se extiende, ciertamente, al ámbito de la realidad absoluta (ya que el material de todas las ideas, que de su nexo con el universo proviene, permanece el mismo); sino que es formal, y consiste en la combinación de nociones, en la atención aplicada a su diversidad y conveniencia, mudándose así sin duda de varias maneras.

De esta forma advertimos cosas parecidas en la fuerza ínsita de los cuerpos, porque los movimientos, bien examinados, no son realidades, sino fenómenos; mas la fuerza ínsita, modificada por el impacto del cuerpo externo, al resistir a tal incursión por virtud del principio interno de eficacia tanto cuanto adquiera en la dirección de las fuerzas impelentes, todo lo real de las fuerzas que se halle en el fenómeno del movimiento

equivale a lo que ya se hallaba ínsito en el cuerpo en reposo, aunque el poder interno —que, en reposo, se hallaba indeterminado en cuanto a dirección— esté tan sólo dirigido por el impulso externo.

Lo que hasta ahora se ha alegado respecto de la impermutable cantidad de la realidad absoluta en el universo, ha de ser entendido respecto de todo lo que suceda según el orden natural.

Que, por obra de Dios, se pueda instaurar una perfección más acabada del mundo material, y que, mediante las inteligencias, se derrame por él una luz celestial y más pura que la aportada por la naturaleza, que todo puede ser elevado a más altas cumbres de perfección, ¿quién se atreverá a dudarlo?

Proposición XI. Algunos corolarios adulterinos, deducidos de manera poco legítima del principio de razón determinante. Se alegan y se refutan.

1) *Nada hay sin razonado.* O sea: todo lo que es tiene consecuencias propias. Llámase principio de consecuencia. Según mi conocimiento, reconoce por autor a Baumgarten, corifeo de los metafísicos. Y porque se lo demostró por la misma razón que al principio de razón, con la misma mina que éste perece.

Si se tratara tan sólo de razones de conocimiento, la verdad quedaría a salvo, porque la noción de todo ente es o general o individual. Si lo primero, hay que conceder el que todo lo que

vale de una noción genérica compete a todos los inferiores sometidos a ella, y, que por tanto, ella contiene la razón de éstos.

Si lo segundo, se puede concluir que han de competer siempre, una vez establecidas las mismas razones a este sujeto, los predicados que le convengan en un nexo determinado, y determinar, a partir del caso dado, la verdad de los semejantes; por lo cual se conocen los razonados.

Mas si sobreentendemos aquí "razonados en cuanto a existir", como se podrá ver en la sección postrera de este estudio, los entes no son en esto feraces al infinito; en ella dejaremos establecido con invictas razones que hay un estado en que experimenta toda clase de mutación aun una sustancia cualquiera que esté exenta de nexo con otras.

2) *Que dentro del universo íntegro ninguna sustancia es en todo semejante a otra.*

Se llama "principio de los indiscernibles"; tomado, como se hace, en sentido latísimo dista muchísimo de ser verdad. Se demuestra sobre todo por dos razones. La razón del primer argumento llega a su objeto con un breve y pequeño salto, y por ello apenas si merece mención. Las argucias son así: cosas que convengan perfectamente en todas sus notas, y no se les conozca diferencia alguna, parecen deber ser tomadas por uno y el mismo ser. De aquí que todas las cosas perfectamente semejantes no sean sino uno y el mismo ser, al que se asignan diversos lugares; lo

cual, por repugnar a la sana razón, sostiénese el que tal sentencia pugna consigo misma. Pero ¿quién hay que no advierta los afeites de las argucias? Para la perfecta identidad de dos cosas en todas sus notas, o sea: determinaciones, tanto internas como externas, se requiere identidad. De esta omnímoda determinación, ¡quién va a exceptuar el lugar? Luego no son uno y el mismo ser cosas que, aun conviniendo en todas las notas internas, al menos se distingan por el lugar. Mas hemos de discutir aquí sobre todo la demostración de esto, falsamente aceptada, a base del principio de razón suficiente.

Afirman que nada queda de razón para que Dios pueda asignar diversos lugares a dos sustancias si convienen perfectamente en todo lo demás. ¡Qué estupidez! Me admira el que gravísimos varones se deleitan en tales ruidos de razones.

Llama A a una sustancia; B, a la otra. Haz que A ocupe el lugar de la B; entonces, ya que A no discrepa absolutamente de B por las notas internas, al adquirir A el lugar de B será idéntica con B; y habrá que llamar B a lo que antes se llamaba A. Y lo que antes se llamaba B, ahora, trasladado al lugar de A, habrá de llamarse A. Esta diferencia, pues, de caracteres denota tan sólo la diversidad de lugares. Concedo, pues ¿qué otra cosa haría Dios, si, según tu sentencia, hubiera determinado los lugares? Ambos casos son perfectamente idénticos. Y por tanto la permutación fingida por ti es nula; y mi sentencia conviene perfectamente con que para nada no hay razón alguna.

Esta ley adulterina queda enteramente refutada por la universidad de las cosas y egregiamente por decoro hacia la sabiduría divina. Pues el que los cuerpos que se llaman "similares" —agua, mercurio, oro, sales, etc.— convengan perfectamente en sus partes por notas homogéneas e internas, va bien para la identidad de su uso y función a los que están destinados; y puede verse por los efectos el que de ellos procedan a ojos vistas efectos siempre semejantes sin diferencia alguna notable. Y no se puede decorosamente sospechar el que haya alguna diversidad recóndita e inaprensible por los sentidos, cual si Dios se reservara discernir las partes de su misma obra. Esto sería buscar nudos en el junco.

Concedemos el que Leibniz, autor de este principio, haya siempre advertido —en la fábrica de los cuerpos orgánicos o en la contextura de otros, máximamente alejados de la simplicidad— notable diversidad; y que puede rectamente presumirse en todos los del mismo género. Y es patente el que cuando es necesario colaboren muchísimas cosas para componer algo no es posible que resulten siempre determinaciones iguales.

Lo que aquí se repudia es solamente la universalidad metafísica de este principio. Por lo demás no parece pueda negarse que aun en las figuras de los cuerpos naturales se halle muchas veces identidad de modelo. Vgr. en las cristalizaciones, ¿quién se atrevería a sostener el que, entre infinitos diversos cristales, no se halle uno que otro que reproduzca a alguno con perfecta semejanza?

SECCION TERCERA

EN QUE SE DECLARAN DOS PRINCIPIOS DEL CONOCIMIENTO METAFISICO, FERACISIMOS EN CONSECUENCIAS Y PROCEDENTES DEL PRINCIPIO DE RAZON DETERMINANTE

I

Principio de sucesión

Proposición XII. Ninguna mutación puede acaecer a las sustancias sino en cuanto estén conexas con otras cuya dependencia recíproca determine la mutación mutua de estado.

De aquí que una sustancia simple esté exenta de todo nexo externo, y que, dejada a su soledad, sea de por sí absolutamente inmutable.

Más aún: entretejida por nexo con otras, si tal relación no se muda, no puede acaecerle tampoco mudanza de su estado interno. Luego en un mundo, falto de todo movimiento (ya que movimiento es un fenómeno de mudanza de nexo) no se encontrará absolutamente nada de

mutación en el estado mismo interno de las sustancias.

De aquí que, abolido enteramente el nexo entre sustancias, desaparezcan por igual sucesión y tiempo.

Demostración

Supón que exista a solas alguna sustancia simple disuelto su nexo con otras. Digo: no puede acaecerle mudanza alguna de su estado interno. Por estar ya puestas con razones internas excluyentes lo opuesto las determinaciones internas que le competen a la sustancia, si quieres que le advenga otra determinación habrás de poner otra razón, y por haber en lo interno lo opuesto a ella, y según lo supuesto, por no advenirle una razón externa, es patente que no se la podrá introducir en tal ser.

Lo mismo de otra manera

Todo lo que es puesto por una razón determinante, tiene necesariamente que ponerse simultáneamente con ella, pues es absurdo el que, puesta una razón determinante, no se ponga lo razonado. Luego, todo lo que, en algún estado de una sustancia simple, es determinante, ha de existir necesaria y simultáneamente con todo lo determinado por ello. Mas porque una mutación es sucesión de determinaciones, o sea: es donde surge alguna determinación que antes no existió, y, por ello, el ser queda determinado a algo

opuesto a lo que le compete, todo esto no puede acaecer por virtud de lo que se halla intrínsecamente en la sustancia. Luego, si acaece, necesariamente provendrá de un nexo externo a ella.

Aún de otra parecida manera

Supón que, bajo las condiciones nombradas, surja alguna mutación. Porque comienza a existir lo que antes no existió, esto es: cuando la sustancia estaba determinada contra lo opuesto, y se supone que, fuera de lo interno, nada adviene a la sustancia que de otra parte la determine, se determinará ella a lo opuesto por las mismas razones por las que ya estaba determinada, —lo que es absurdo.

Declaración

Aunque esta verdad dependa de una cadena, tan sencilla y no falible, de razones, tan desapercibida se les pasó a quienes dan nombre a la filosofía wolfiana, que, más bien, sostienen el que una sustancia simple está expuesta a mutaciones continuas por virtud del principio interno de actividad. Conozco por cierto bien sus argumentos; pero no menos estoy convencido de cuán flojos son. Por haber dado una definición de fuerza tal que signifique "lo que contiene la razón de *mutaciones*", cuando había que establecer más bien que "contenía la razón de *deter-*

minaciones", era ya de prever que caerían en errores.

Si, pues, alguno está ávido de saber de dónde proceden, en definitiva, las mutaciones cuyas vicisitudes tienen lugar en el universo, —ya que no fluyen de lo interno de una sustancia, considerada solitariamente—, desearía advirtiera a lo que se sigue del nexo entre sustancias, esto es: de su mutua dependencia en las determinaciones.

Por lo demás explicar aquí más larga y prolijamente el que no es posible de otra manera fuera rebasar los límites de nuestra disertación; baste con lo sostenido en nuestra demostración.

Uso

1. De entre las aserciones que, ante todo, proceden de nuestro principio, está la de la existencia real de los cuerpos, —que, hasta ahora, ninguna filosofía más sana ha podido demostrar contra los idealistas, sino por la vía de la probabilidad.

A saber: el alma está expuesta (por el sentido interno) a mutaciones internas; que no pueden originarse de su naturaleza considerada solitariamente y fuera de nexo con otras; queda demostrado ser necesario el que haya muchas cosas fuera del alma en las que esté en mutua conexión.

Parecidamente: por ellas resulta patente el que las alternancias de las percepciones acaecen

también conforme al movimiento externo; y porque de ello se sigue que no llegaríamos a tener una representación variamente determinable de algún cuerpo, si no estuviera presente en realidad de verdad algo que introdujera, en su comercio con el alma, una representación conforme a sí, se puede deducir fácilmente de esto el que se da ese compuesto que llamamos nuestro cuerpo.

2. Derruye íntegramente los fundamentos de la armonía preestablecida leibniziana, no, contra lo que suele hacerse, por razones de finalidad —que se tengan por desdorosas para Dios, y que proporcionen una ayuda inestable frecuentemente—, sino por la imposibilidad interna de ello, ya que de lo demostrado se sigue inmediatamente que el alma humana, eximida de nexo real con las cosas externas, quedaría absolutamente privada de la experiencia de mutaciones de su estado interno.

3. La sentencia que atribuye a todos los espíritus finitos, sin excepción, un cierto cuerpo orgánico, recibe grandemente documentada certeza.

4. Deduce la inmutabilidad esencial de Dios, no de una razón de conocer —que se saque de su misma naturaleza infinita—, sino de su genuino principio: porque, por estar el sumo numen exento absolutamente de toda dependencia, y, por estar establecidas las determinaciones que le competen sin ninguna relación exterior, se deduce evidente y superabundantemente de lo afirmado el que está libre de toda mutación de estado.

Escolio. Pudiera tal vez parecerle a alguien que el principio aducido es, sospechosamente, malo, porque, en virtud de un nexo indisoluble quedaría el alma ligada a la materia en el ejercicio de las funciones internas del pensamiento; lo que da la apariencia de no distar mucho de la perniciosa opinión de los materialistas.

Mas no por ello eximo al alma del estado de representaciones, —aunque confiese que es inmutable y perennemente semejante a sí misma, si estuviera enteramente libre de nexo externo.

La disputa que tal vez alguien intentaría entablar conmigo, la traspaso al partido de los modernos quienes, de común consenso y como por una sola boca profesan darse una religación necesaria del alma con un cierto cuerpo orgánico.

Para traer un testigo, nombro al ilustre Crusius; noto que sus pasos marchan con los míos en esta sentencia tanto que sostiene claramente que el alma está astreñida a esa ley por la que el conato en las representaciones va siempre unido con un conato en su sustancia hacia un cierto movimiento externo, tanto que, quitado éste por un impedimento, quede impedido el otro.

No obstante, no tiene por tan necesaria esta ley que Dios, si lo quiere, no pueda dispensar de ella. Sin embargo, por conceder estar el alma astreñida a ella por su naturaleza, habría de confesar también tener Dios que transcrearla.

II

Principio de coexistencia

Proposición XIII. Las sustancias finitas no están, por su sola existencia, en ninguna clase de relaciones, ni sostienen intercambio alguno, sino en la medida en que las mantenga correferidas con mutuas relaciones el principio común de su existencia, a saber: el intelecto divino.

Demostración

Sustancias singulares, de las que una no sea causa de la existencia de otra, tienen existencia separada, esto es: enteramente inteligible sin todas las demás. Puesta, pues, simplemente la existencia de cada una, nada hay en cualquiera que arguya la existencia de las demás, diversas de ella. Mas porque "relación" es una determinación respectiva, esto es: no inteligible en un ser absolutamente considerado, no pueden ser inteligibles en ésta ni la razón determinante puesta en sí por la existencia de la sustancia.

Si, pues, fuera de ésta no adviene algo, no habría entre todas ni relación alguna ni comercio de ninguna clase. Luego, por tener cada una de las sustancias existencia independiente, no hay lugar a un nexo mutuo; mas en una finita no cabe el que sea causa de otras sustancias; pero, no obstante esto, se hallan todas coligadas en el universo por nexos mutuos, habrá que confesar el que tal relación depende de una comunicación de

una causa, a saber: Dios, que sea principio general de lo existente.

Mas porque de aquí: de que Dios haya establecido simplemente su existencia, no se sigue relación alguna mutua entre ellas, a no ser que quien les da existencia: el esquema del entendimiento divino que concibe sus existencias como correlacionadas asegure sus relaciones, aparece evidentísimamente el que tal universal comercio de todas las cosas proviene del solo concepto de tal idea divina.

Aclaración

Que la coexistencia de las sustancias del universo no sea suficiente para establecer un nexo entre ellas, sino que, además, se requiera una cierta comunión de origen y una dependencia armónica por virtud de él, me parece haber sido yo el primero en fundamentarlo en evidentísimas razones. Para resumir brevemente el nervio de la demostración: si la sustancia A existe, y además existe la B, no, por esto, se puede admitir ponga algo en A.

Pues supón que B determine en A algo, esto es: que A contenga la razón de la determinación C; por ser ésta un cierto predicado relativo —no inteligible sino si, además de B, se da A, la sustancia B por virtud de lo que sea razón de C, supondrá la existencia de la sustancia A.

Mas porque si la sustancia B existe a solas, por su propia existencia está enteramente indeter-

minado el que haga de existir o no algo, así como A, por la sola existencia de B no se puede entender el que ponga algo en otras, diversas de ella. De aquí que no haya ni relación alguna ni ningún comercio.

Si, pues, Dios creó además de la sustancia A otras: B, D, E al infinito; dada su existencia no se seguirá sin más una dependencia mutua de las mismas en sus determinaciones. Ni porque, además de A, existan también B, D, E, y esté A de alguna manera determinada en sí misma, se seguirá que B, D, E tengan en sus existencias determinaciones conformes a A.

Luego en el modo de dependencia común de Dios es necesario se halle la razón de dependencia mutua entre ellas mismas.

De qué manera se realiza, es fácil de entender: El esquema del intelecto divino, origen de las existencias, es un acto perdurable (llámaselo conservación) en el cual, si las sustancias han sido concebidas por Dios cada una a solas de otra y sin relación en sus determinaciones, no surgirá entre ellas nexo alguno ni referencia mutua alguna; mas si, en su inteligencia, están ya concebidas como relacionadas, las determinaciones se correlacionarán, esto es: obran y reobran, después siempre y entre sí, durante la continuación de la existencia, de manera conforme a tal idea; hay un estado interno de cada una. Si prescindes de este principio, tal estado no existiría, por la sola existencia de ellas.

Uso

1. Porque lugar, sitio, espacio son relaciones entre sustancias por las que cada una se correlaciona con otras realmente distintas de ella con determinaciones mutuas, y, por esta razón, están retenidas por un nexo externo; porque es patente por lo demostrado el que la sola existencia de las sustancias no envuelve, de suyo, un nexo de una con otra; es patente que, si admites existir muchas sustancias, no por ello quedan a la vez determinados lugar y sitio, y el espacio que se compone de todas estas relaciones y sus modos.

Mas porque el nexo mutuo de las sustancias requiere una delineación concebida relacionalmente en una representación eficaz del intelecto divino; mas tal representación está enteramente al arbitrio de Dios, —así que, según su beneplácito puede admitirla u omitirla—, se sigue que las sustancias pueden existir según la ley de que *no estén en ningún lugar*, y en ninguna relación respecto de las cosas de nuestro universo.

2. Porque tales sustancias, independientes de nexo respecto de nuestro universo, pueden ser muchas, al arbitrio de Dios, y, sin embargo, están unidas entre sí por algún nexo de determinaciones, haciendo por ello lugar, sitio y espacio, compondrán un mundo exento, esto es: solitario respecto del mundo del que somos partes. Y por esta razón no es absurdo el que pueda haber, aun en sentido metafísico, muchos mundos, si a Dios le place.

3. Por ser, pues la simple existencia de sustancias llanamente insuficiente para establecer un comercio mutuo y relaciones entre determinaciones, y, por ello, arguye a una causa común a todas para un nexo externo, —causa en la que esté su existencia relacionadamente informada—, y sin tal comunión con el principio no se pueda concebir un nexo universal, sácase de aquí un testimonio evidentísimo en favor de una causa suprema de todas las cosas, esto es: de Dios, y de uno solo ciertamente; testimonio que, según mi opinión, paréceme muy más excelente que la demostración por la contingencia.

4. Además: la insensata opinión de los maniqueos quienes ponían presidir en el imperio del mundo dos principios parigualmente primeros y no dependientes entre sí, queda derruida enteramente por nuestro principio, porque una sustancia no puede mantener comercio alguno con las cosas de un universo si no es o causa común de ellas o con ellas haya procedido de la misma causa.

Si, pues, dijeres que uno de esos dos principios es la causa de todas las sustancias, el otro no podrá ya determinar en modo alguno nada en las mismas. Si uno de los dos es causa al menos de alguna, éstas no pueden tener comercio alguno con las demás.

O habrás de afirmar que uno de estos principios depende del otro, o ambos de una causa común, lo que va igualmente contra la hipótesis.

5. Ahora bien: cuando las determinaciones de las sustancias se correlacionan mutuamente, esto es: obran entre sí sustancias diversas (ya que una determina en algo a otra), la noción de espacio se reduce a las acciones coimplicadas de las sustancias, con las cuales necesariamente va junta siempre una reacción. El nombre de tal universal acción y reacción por todo el ámbito del espacio dentro del cual se correlacionan los cuerpos, en el caso de que el fenómeno externo consista en su mutuo acercamiento, es el de *atracción* que, por verificarse por la sola compresencia, llega a cualesquiera distancias, y es la *atracción newtoniana*, o sea: la gravitación universal, que es probable resulte de ese mismo nexo entre las sustancias que determinan el espacio; de aquí que sea una ley natural sumamente primitiva a la que está sujeta la materia, y que dura tan sólo por virtud de Dios su inmediato fundador; tal es la sentencia de quienes profesan ser seguidores de Newton.

6. Habiendo entre todas las sustancias, por contenerse en el mismo espacio, un mutuo comercio, —de ahí la dependencia mutua en las determinaciones—, resulta inteligible la acción universal de los espíritus en los cuerpos, y de los cuerpos en los espíritus.

Mas porque una sustancia cualquiera no tiene poder, por lo que de interior posee, de determinar a otras diferentes de ellas (queda demostrado) sino tan sólo por virtud de ese nexo que las religa en la idea del ser infinito, todas las

mutaciones y determinaciones que en cualquiera de ellas se hallara se refieren siempre a algo externo; mas el influjo físico, propiamente dicho, queda excluido, y resulta la armonía universal de las cosas.

Mas no resulta de ello aquella preestablecida leibniziana que aporta propiamente un consenso y no introduce una dependencia mutua entre las sustancias. Ni se sirve Dios de medios artificiosos adaptados a la serie de razones concertadas para realizar tal conspiración; ni, por cierto, un especial y continuo influjo de Dios, esto es: no se defiende aquí un comercio entre las sustancias mediante las causas ocasionales de Malebranche; porque la misma acción individual que hace y conserva existentes a las sustancias, esa misma realiza su mutua y universal dependencia, de modo que no le sea preciso a la acción divina determinarse de una manera u otra según las circunstancias; sino que se ha hecho ya una real acción de las sustancias entre sí, o sea: un comercio por causas eficientes verdaderamente, porque el mismo principio que estableció la existencia de las cosas, ese mismo las presenta religadas por esta ley; de aquí que por las mismas determinaciones que desde su origen están adheridas a su existencia, quede establecido su mutuo comercio. Por lo cual, y con igual derecho, puede decirse que, de este modo, se produzcan las mutaciones externas por virtud de causas eficientes; con ese mismo derecho por el que las que pasan en el interior se las adscriben a la fuerza de

la sustancia interna, aunque tanto esta natural eficacia no menos que la base aquella de sus relaciones externas se asienten en la sustentación divina.

Mientras tanto, aquel sistema del comercio universal de las sustancias, así reformado, resulta ciertamente algo más ajustado que el vulgarizado influjo físico, por declarar el origen mismo del mutuo nexo entre las cosas, origen al que se debe buscar un principio de las distancias consideradas, solitario y fuera de ellas, punto en que aquel sistema trillado de las causas eficientes se apartó grandísimamente de la verdad.

Escolio. He aquí, pues, benévolo lector, los dos principios de una más recóndita metafísica, con auxilio de los cuales es lícito mandar en región, no despreciable, de verdades.

Si, de esta manera, se cultiva diligentemente tal ciencia no parecerá tan estéril su suelo ni recaerá sobre ella ese oprobio de sutileza, ociosa y umbrátil, que le achacan sus menospreciadores, sino quedará refutado por la rica mies de más noble conocimiento.

Hay, ciertamente, quienes, cazadores pertinaces de malas conciencias en los escritos, son doctos en sacar siempre de las sentencias de los demás algún virus.

No voy a negar el que tal vez en los nuestros no puedan torcer algo en el peor sentido; no obstante creo que es de mi deber dejarles que abunden en su sentido; no porque no sea tal

vez lícito juzgar mal de algo; cuidarse solamente de proseguir por el camino recto de investigación y doctrina, empeño en el cual ruego me favorezcan, cuanto lo permita el rigor, todo los de buena voluntad para con los escritos sinceros.

INDICE

FORMA Y PRINCIPIOS DEL MUNDO SENSIBLE E INTELIGIBLE

Pág

NUEVA DILUCIDACION DE LOS PRINCIPIOS PRIMEROS DEL CONOCIMIENTO METAFISICO (1755)

EL NUMERO 39 DE LA COLECCION AVANCE
FUE IMPRESO EN EL MES DE MARZO
DE 1974 EN LA IMPRENTA
UNIVERSITARIA DE CARACAS